Martina Sauer
Dirk Halm

Der Einfluss muslimischer Religiosität auf die gesellschaftliche Integration von Einwanderern in Deutschland

Eine systematische Literaturanalyse

Verlag Barbara Budrich



Martina Sauer
Dirk Halm

Martina Sauer
Dirk Halm

Der Einfluss muslimischer Religiosität auf die gesellschaftliche Integration von Einwanderern in Deutschland

Eine systematische Literaturanalyse

Verlag Barbara Budrich
Opladen • Berlin • Toronto 2019

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über https://portal.dnb.de abrufbar.

Gefördert durch:



aufgrund eines Beschlusses
des Deutschen Bundestages

Im Rahmen von:



Dieses Buch steht im Open-Access-Bereich der Verlagsseite zum kostenlosen Download bereit (https://doi.org/10.3224/84742362).
Eine kostenpflichtige Druckversion (Print on Demand) kann über den Verlag bezogen werden. Die Seitenzahlen in der Druck- und Onlineversion sind identisch.

ISBN 978-3-8474-2362-1 (Paperback)
eISBN 978-3-8474-1490-2 (eBook)
DOI 10.3224/84742362

Umschlaggestaltung: Bettina Lehfeldt, Kleinmachnow – www.lehfeldtgraphic.de
Titelbildnachweis: istock.com
Typographisches Lektorat und Korrektorat: Anja Borkam, Jena – kontakt@lektorat-borkam.de

Inhalt

Zusammenfassung

In einer systematischen Analyse 33 ausgewählter empirisch-quantitativer sozialwissenschaftlicher Studien zum Zusammenhang von muslimischer Religionszugehörigkeit bzw. Religiosität und gesellschaftlicher Integration in Deutschland nach 9/11 werden konsensuale und kontroverse Befunde herausgearbeitet und Ursachen widersprüchlicher Ergebnisse diskutiert. Das wesentliche Ziel des hier dokumentierten Vorhabens war, zu einer faktenbasierten Debatte auf einem gesellschaftspolitisch umstrittenen Feld beizutragen, in der eine kritische Distanz zu Alltagsgewissheiten mitunter zu fehlen scheint und die anfällig für wissenschaftlich nicht gedeckte Verallgemeinerungen und damit auch für populistische Instrumentalisierung ist.

Insgesamt erweist sich, dass der Forschungsstand zur Integration von Muslimen in Deutschland durchaus weit fortgeschritten ist. Zugleich ist er aber, aufgrund unterschiedlicher Begriffsbildungen, untersuchter Subgruppen, Fragestellungen und Erhebungsinstrumente, auch fragmentiert. Forschungsergebnisse können nicht immer zueinander in Beziehung gesetzt werden. Ein wesentliches Problem ist in diesem Zusammenhang die Definition „der Muslime“ als Forschungsgegenstand, die alles andere als selbstverständlich ist: Angesichts fehlender formaler Mitgliedschaften konkurrieren hier Selbst- und Fremdzuschreibungen und kulturelle und religiöse Konnotationen, ebenso wie sich Fragen der Zuordnung einzelner Konfessionen zur Gruppe der Muslime und des Verständnisses des Islam als Religion von Einwanderern stellen.

Die Studie nimmt zwei grundsätzlich unterschiedliche Auswertungsperspektiven ein: einerseits Informationen zum Stand bzw. zu Defiziten der Integration, die aus Veröffentlichungen gewonnen werden, deren Ergebnisse die Situation in der Grundgesamtheit der Muslime in Deutschland zumindest annähernd abbilden („Repräsentativität“), andererseits Zusammenhänge zwischen muslimischer Religion bzw. Religiosität und Integration in auch nicht-repräsentativen Studien, die Hinweise auf mögliche Spezifika des Integrationsprozesses von Muslimen bedeuten.

Wesentliche Ergebnisse sind:

- Muslime in Deutschland sind im Durchschnitt religiöser als Angehörige anderer Glaubensgruppen, mit dessen ungeachtet breiter Streuung innerhalb der Gruppe. Im intergenerationalen Wandel kommt es zu einer Pluralisierung auch ausgeprägter muslimischer Religiosität, ohne einen generellen Bedeutungsverlust religiöser Orientierung. Ausgeprägte Religiosität ist nur bedingt eine Reaktion auf Ausgrenzungserfahrungen und Chancenungleichheit.

- Interreligiöse und interethnische Kontakte und Freundschaften sind unter Muslimen genauso verbreitet wie unter nichtmuslimischen Einwanderern. Ausgeprägte muslimische Religiosität hemmt aber die Entstehung interkultureller und interreligiöser Kontakte und Freundschaften.
- Das durchschnittliche Bildungsniveau von Muslimen in Deutschland ist geringer als das von Personen ohne Migrationshintergrund, aber auch als das anderer Einwanderergruppen. Nochmals besonders benachteiligt sind Frauen. Im intergenerationalen Wandel kommt es allerdings zu einer Annäherung des Bildungsniveaus an den gesellschaftlichen Durchschnitt, die bei muslimischen Herkünften eher rascher verläuft als bei Einwanderergruppen mit geringerem „Nachholbedarf". Schlechtere Schulleistungen erklären sich weniger aus der muslimischen Religionszugehörigkeit, sondern aus den Bildungshintergründen der Elternhäuser. Dessen ungeachtet ist die Bildungsaspiration unter Muslimen überdurchschnittlich. Unterschiedliche Schulsysteme beeinflussen den Bildungserfolg von Muslimen maßgeblich.
- Die in Deutschland im Vergleich zu anderen Ländern besonders virulenten Probleme von Einwanderern mit der Aufnahmelandsprache sind nicht für Muslime spezifisch.
- Unterschiede in der Erwerbsbeteiligung im Vergleich zu Einheimischen sowie zu nichtmuslimischen anderen Einwanderergruppen sind eher geringfügig. Dies gilt allerdings nicht für die Erwerbstätigkeit von Frauen, die in der muslimischen Gruppe deutlich unterdurchschnittlich ist. Eine dessen ungeachtet allgemeine Unterprivilegierung von Muslimen auf dem Arbeitsmarkt zeigt sich insbesondere in niedrigen Einkommen und geringem Berufsprestige, was aber eher migrations- und nicht religionsbedingt ist. Höhere Religiosität wirkt insbesondere auf die Erwerbsbeteiligung von Frauen negativ, nicht nur aufgrund von möglicher Diskriminierung, sondern auch aufgrund intrinsischer Motive und von Geschlechterrollen.
- Muslime identifizieren sich im Durchschnitt nicht weniger mit Deutschland als andere Einwanderer, zeichnen sich aber gleichzeitig durch eine besonders ausgeprägte Herkunftslandidentifikation aus, die durch ausgeprägte Religiosität begünstigt wird.
- Muslime sind im Durschnitt toleranter gegenüber Andersgläubigen als Personen ohne Migrationshintergrund. „Einheimische" empfinden deutlich häufiger kulturelle Distanz zu Muslimen als umgekehrt. Allerdings erhöht ausgeprägte Religiosität das Distanzempfinden der Muslime.

- Es besteht kein klarer Gegensatz von Wertorientierungen von Muslimen auf der einen und Nichtmuslimen auf der anderen Seite. Ausgeprägte Religiosität begünstigt tendenziell konservativere Werteinstellungen, was aber konfessionsunabhängig gilt. In den Nachfolgegenerationen sind auch ausgeprägte muslimische Religiosität und „progressive" Werte besser vereinbar als in der ersten.
- Die Wahrnehmung von Gruppendiskriminierung ist unter Muslimen ausgeprägter als die individuell erlebte Diskriminierung.
- Eine Minderheit der Muslime hat fundamentalistische, fremdgruppenfeindliche, gewaltakzeptierende oder radikale Haltungen. Der Anteil dieses Personenkreises ist unter Muslimen allerdings größer als unter Nichtmuslimen. Fundamentalistische Haltungen sind nicht in erster Linie religionsimmanent, obwohl sie eine starke religiöse Orientierung voraussetzen. Sie entstehen eher in der Konfrontation traditioneller, autoritärer und westlich-kapitalistischer Werthaltungen. Im Gegensatz zur Religiosität stehen fundamentalistische Einstellungen im Zusammenhang mit sozialer Desintegration.

Anders als öffentliche Debatten um die Integration „der Muslime" in Deutschland es oft unterstellen, ist der Einfluss von Religion auf die Integration also eher gering. Vielmehr erweist sich muslimische Religionszugehörigkeit als „Container" für nachteilige Integrationsvoraussetzungen, aber auch für einige besondere Integrationschancen. Trotzdem gehen mit muslimischer Religiosität teilweise problematische Haltungen einher, die besonders die Integrationschancen von Frauen schmälern können. Sofern sich Einstellungen sogar in Richtung von Radikalisierung und Extremismus bewegen, handelt es sich aber weniger um ein Problem ausgeprägter Religiosität, sondern vielmehr um eine Orientierungs- und Wertekrise, die über die Religion hinausgeht, kombiniert mit wahrgenommener Benachteiligung und fehlendem Akzeptanzempfinden.

1 Problemstellung

Debatten um die Integration von Einwanderern[1] verliefen in Deutschland bis zum Ende des 20. Jahrhunderts zumeist unter Bezug auf nationale Herkünfte, wobei in der Regel (ehemalige) „Gastarbeiter“ und ihre Nachkommen im Fokus standen. Die religiöse Zugehörigkeit wurde demgegenüber selten thematisiert. Nach den Anschlägen vom 11. September 2001 (9/11) geriet dann die muslimische Religionszugehörigkeit in den Blick, zunächst durch die Diskussion um Sicherheit und Terrorismus, dann immer genereller bezüglich der Vereinbarkeit von Islam mit Demokratie, Pluralismus, Gleichberechtigung, aber auch der Leistungsgesellschaft westlicher Prägung überhaupt, mit dem Ergebnis zunehmender Skepsis bezüglich der gesellschaftlichen Integration von Muslimen. Diese Entwicklung ging mit der Debatte um die nationale und kulturelle Identität einher („Leitkultur“), die im Zuge des politischen Bekenntnisses zur Einwanderungsgesellschaft und der damit verbundenen Neugestaltung des Staatsangehörigenrechts einsetzte, was eine Abgrenzung gegenüber religiös-kulturellen „Fremdgruppen“ begünstigte. Die muslimische Religionszugehörigkeit wurde zum Synonym für Fremdheit und kulturelle Distanz (vgl. Spielhaus 2013: 172) und als Faktor gesellschaftlicher Desintegration ausgemacht – besonders öffentlichkeitswirksam durch Thilo Sarrazins 2010 erschienenes Buch „Deutschland schafft sich ab“. Angesichts der 2015 sprunghaft gestiegenen Fluchtzuwanderung von Menschen überwiegend aus muslimisch geprägten Ländern ist die Islamablehnung inzwischen die dominierende Mobilisierungsstrategie rechtspopulistischer Parteien und Bewegungen in Deutschland und in Europa. Diese Mobilisierungsstrategie wirkt auch auf breite politische und gesellschaftliche Debatten zurück und kann damit Ausgrenzung und Spaltung Vorschub leisten. Religiöser und kultureller Pluralismus drohen in der Folge pauschal zur Gefahr für den gesellschaftlichen Zusammenhalt umgedeutet zu werden, weil in der öffentlichen Debatte notwendige Differenzierungen unterbleiben. Nicht selten verbinden sich unbestimmte, wenig greifbare Behauptungen gesellschaftlicher Desintegration mit antimuslimischen Affekten, ohne dass es zu einer nüchternen Auseinandersetzung darüber kommt, inwiefern bestimmte Merkmale muslimischer Religionszugehörigkeit tatsächlich ungünstig auf die unterschiedlichen Aspekte der gesellschaftlichen Eingliederung von Einwanderern wirken.

---

1 Aus Gründen der einfacheren Lesbarkeit beschränkt sich der vorliegende Text auf die Verwendung der männlichen Form bei der Rede von Individuen und Gruppen. Die weiblichen Individuen und Gruppen sind dabei immer mit gemeint.

Diese Debatten hatten auch Folgen für die Sozialwissenschaft, die sich seit Mitte der 2000er Jahre verstärkt mit „den Muslimen“ und Fragen ihrer Integration beschäftigt. Dabei ist es nicht immer gelungen, gesellschaftliche und politische Debatten zu differenzieren und in eine konstruktive Richtung jenseits subjektiver Wahrnehmungen und Ängste zu lenken. Wissenschaft konkurriert mit scheinbaren Alltagsgewissheiten, die auf dem politischen Feld zunehmend von Populisten aufgegriffen und instrumentalisiert werden. Dass Wissenschaft selbstverständlich komplexe und nicht immer eindeutige Ergebnisse und Erklärungen liefert, wird dann mitunter auch gegen die Wissenschaft in Stellung gebracht, indem ihr etwa die Praxisrelevanz abgesprochen oder Weltfremdheit unterstellt wird, insbesondere dann, wenn sie unerwartete, kontraintuitive Befunde liefert.

Die Forschungslage zur gesellschaftlichen Integration von Muslimen spielt populistischer Wissenschaftsskepsis aufgrund dreier Umstände in die Hände:

1. Wie in der gesamten Forschung zu Migration und Integration gilt es, unterschiedliche, mitunter normativ aufgeladene Integrationskonzepte zu unterscheiden.
2. Der Forschungsgegenstand „der Muslime“ birgt beträchtliche Unschärfen.
3. Wesentliche Befunde zur gesellschaftlichen Integration von Muslimen erscheinen auf den ersten Blick widersprüchlich.

Diesbezüglich fehlende „Klarheit“ erlaubt es, sich selektiv aus wissenschaftlichen Befunden zu bedienen, ohne die Gefahr einer Widerlegung der eigenen Position einzugehen. Auch kann rundheraus die Möglichkeit bestritten werden, Positionen an wissenschaftlichen Erkenntnissen zu messen.

1.1 Forschungslinien und Integrationskonzepte

Der mangelnde effektive Differenzierungsbeitrag zum öffentlichen Diskurs ist dabei nicht dem Umstand geschuldet, dass die deutsche Forschung zum Islam und zu den Muslimen die im politisch-öffentlichen Raum formulierte Agenda nicht berücksichtigt hätte (vgl. Schepelern Johansen/Spielhaus 2018)[2]: So entstanden im Umfeld des Bundesministeriums des Innern (BMI)

2 Schepelern Johansen/Spielhaus (2018) untersuchen jüngere quantifizierende Befragungen und konstatieren, dass tendenziell „die dominierenden politischen Diskurse über den Islam

drei umfangreiche Studien kurz hintereinander (siehe Brettfeld/Wetzels 2007, Haug et al. 2009, Frindte et al. 2011). Die Studien von Brettfeld/Wetzels (2007) und von Frindte et al. (2011) rücken dabei (wie auch 2008 bzw. 2007/2008 erhobene Daten der Veröffentlichungen von Koopmans 2014 und Baier/Pfeiffer 2012) Radikalisierungsprozesse, Fundamentalismus und Gewaltaffinität von Muslimen in den Fokus.

Insgesamt reflektiert das Forschungsinteresse die Konzentration der öffentlichen Debatte auf Fragen der gesellschaftlichen Kohäsion, also des gesellschaftlichen Zusammenhalts, indem Wertewandel und -konflikte, kulturelle Assimilation, „Risikopotenziale“ aufgrund von Fundamentalismus oder Gewaltakzeptanz und das interkulturelle Sozialkapital als Merkmale der gesellschaftlichen Integration untersucht werden. Seltener (Halm/Meyer 2013: 225), aber in jüngerer Zeit vermehrt, befassen sich sozialwissenschaftliche Studien ausführlich mit dem Einfluss der Religionszugehörigkeit und Religiosität auf die Teilhabe an gesellschaftlichen Ressourcen in zentralen Lebensbereichen – etwa bezüglich Bildung und Erwerbsleben (hier folgend bezeichnet als „Sozialintegration“ im engeren Sinne, siehe z.B. Halm/Sauer 2017).

Dies weist bereits darauf hin, dass der wissenschaftlichen Auseinandersetzung unterschiedliche Integrationskonzepte implizit oder explizit zugrunde liegen, und schon dieser Umstand kann in öffentlichen Diskursen und in der Wissenschaftskommunikation zu Verwirrung führen. Integration im Sinne von *Kohäsion* bzw. gesellschaftlichem Zusammenhalt findet statt, wenn sich Werthaltungen, Einstellungen und Verhalten von Zugewanderten an die „Aufnahmegesellschaft“ angleichen und ausgeprägte soziale Beziehungen zu Einheimischen bestehen (siehe dazu z.B. die Studien von Koopmans et al. 2011, Tillie et al. 2013, Pollack/Müller 2013, Koopmans 2014). Damit ist die allgemeine Erwartung seltener Konflikte und geringer Verwerfungen in der Einwanderungsgesellschaft verbunden. Es ist davon auszugehen, dass dieser Aspekt von Integration auf besonderes öffentliches und politisches Interesse stößt, im Sinne der Aufrechterhaltung der gesellschaftlichen Ordnung (Halm 2014: 68).

Auch Studien zur Integration von Muslimen, die sich, jenseits des gesellschaftlichen Zusammenhalts, mit *Teilhabechancen* in zentralen Lebensbereichen befassen (also mit „Sozialintegration“ im engeren Sinne), nehmen mitunter die Notwendigkeit einer kulturellen Assimilation für die gesellschaftliche Teilhabe an. Sie erklären z.B. fehlende Integration in das Bildungssystem

als potenziell problematisch für Integration, als Quelle für Illoyalität, abweichende Wertvorstellungen, Radikalisierung und als mögliche Sicherheitsbedrohung“ aufgegriffen werden (S. 150).

oder ins Erwerbsleben mit mangelnder kultureller Angleichung (siehe z.B. Höhne/Koopmans 2010, Köbrich León 2013, Koopmans 2016). Andere Studien wiederum (siehe z.B. Hans 2010, Crul et al. 2012, Fleischmann/Phalet 2012, Diehl et al. 2017) gehen eher davon aus, dass eine kulturelle Assimilation – im Sinne der Übernahme von kulturellen Verhaltens- und Denkweisen bei Aufgabe herkunftsgesellschaftlicher Bezüge (Substitution) – für die Teilhabe nur sehr begrenzt notwendig ist. Eher geht es um den Erwerb von Kenntnissen und Fertigkeiten, die in der Mehrheitsgesellschaft verwertbar sind. In diesen Konzepten der Sozialintegration wird mit Bezug auf Berry (1997) und Alba/Nee (1997) und im Unterschied zu Esser (2001) davon ausgegangen, dass Integration auch dann funktioniert, wenn kulturelle Bezüge sowohl zum Herkunftsland als auch zur Aufnahmegesellschaft bestehen (Addition, vgl. Hans 2010: 63, 71). Unter dieser Prämisse spräche dann eher wenig dafür, kulturelle Differenz aufgrund der Religionszugehörigkeit in Erklärungsmodelle der Sozialintegration aufzunehmen, auch weil der Verlauf der Sozialintegration relativ gut mit migrations- anstatt herkunfts- oder kulturbezogenen Merkmalen (also z.B. intergenerationalem Wandel, Zu- und Abwanderung, Bildungsvoraussetzungen) erklärt werden kann (Halm/Meyer 2013: 220). Einige international vergleichende Studien beziehen zudem länderspezifische Rahmenbedingungen ein und untersuchen, wie sich unterschiedliche Schulsysteme und Arbeitsmarktbedingungen, aber auch Integrationsregime oder religiöser und ethnischer Pluralismus auf die Integration von Muslimen auswirken (siehe z.B. Tillie et al. 2013, Carol et al. 2013, Crul et al. 2012, Fleischmann/Phalet 2012, 2017, Traunmüller 2012, Pickel 2012, Halm/Sauer 2017).

Nicht nur in der Konnotation des Integrationsbegriffs, sondern in der Folge auch im Einfluss, der muslimischer Religion und Religiosität potenziell zugeschrieben wird, bestehen also Unterschiede. Zudem stellt sich die Frage, woran „Integrationsdefizite“ von Muslimen zu messen wären. Letztendlich hat auch ein gut begründeter und klar definierter Integrationsbegriff immer einen normativen Kern: Werte der „Aufnahmegesellschaft“ sollen übernommen werden oder Teilhabe so ausgestaltet sein, dass der Migrationshintergrund bzw. die muslimische Konfession nicht mehr mit Benachteiligung im Zusammenhang stehen. Tatsächlich wäre aber zu diskutieren, ob das Nichteintreten dieses Zustands tatsächlich gleichbedeutend mit Desintegration ist. Ebenso könnte z.B. das Stattfinden von Angleichungs*prozessen* als maßgeblich für Integration betrachtet werden oder ein gewisses Maß migrationsbezogener sozialer Ungleichheit in Gesellschaften akzeptiert sein, insbesondere wenn sich diese Ungleichheit im Generationenverlauf nivelliert.

1.2 Probleme der Gegenstandsdefinition

Eine sehr grundsätzliche Schwierigkeit bei der Beschäftigung mit „den Muslimen“ ist die Definition bzw. die „Markierung“ von Muslimen (Spielhaus 2013: 183), also die Gegenstandsbestimmung: Da die Religionszugehörigkeit jenseits kirchlicher Strukturen in Deutschland nicht amtlich registriert wird und der Islam nicht mit einer formalen Mitgliedschaft verbunden ist, fehlen konkrete Daten zur Anzahl der in Deutschland lebenden Muslime. Auch ihre Verteilung beispielsweise nach Herkunftsländern oder anderen Merkmalen ist nicht gesichert, auch wenn durch die Studie „Muslimisches Leben“ (siehe Haug et al. 2009) eine Annäherung möglich wurde.[3]

Nach einer relativ aktuellen Hochrechnung des Bundesamtes für Migration und Flüchtlinge (BAMF) im Auftrag der Deutschen Islam Konferenz (DIK, siehe Stichs 2016)[4] lebten Ende 2015 zwischen 4,4 und 4,7 Mio. Muslime in Deutschland. Ihr Anteil an der Gesamtbevölkerung liegt damit zwischen 5,4% und 5,7%. Aus dem ehemaligen Hauptherkunftsland Türkei stammt dabei nur noch rund die Hälfte (51%), weitere größere Anteile kommen demnach aus dem Nahen Osten (17%) – insbesondere aus Syrien – und aus Südosteuropa (12%), darunter vor allem Menschen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Diese Verteilung hat sich seit 2008, dem Zeitpunkt der erstmaligen Erfassung der Zahl und Struktur von Muslimen in Deutschland durch die Studie „Muslimisches Leben“, und auch im Vergleich zu 2011 deutlich verändert, auch wenn die Daten aufgrund der Verwendung unterschiedlicher Quellen nicht exakt aufeinander zu beziehen sind. Für 2008 wurden zwischen 3,8 und 4,2 Mio. Muslime in Deutschland berechnet, von denen 63% türkische Wurzeln hatten. 14% stammten damals aus Südosteuropa – vornehmlich (13%) aus dem ehemaligen Jugoslawien – und 8% aus dem Nahen Osten. Eine Berechnung für 2011 auf Basis des Zensus (siehe Stichs 2016) ergab eine Gesamtzahl von 3,2 bis 3,4 Mio. Muslimen, davon 68% mit Herkunftsland Türkei, 9% ehemaliges Jugoslawien und 8% Naher Osten.

---

3 Der Zensus des Statistischen Bundesamtes erfasst zwar die Zugehörigkeit zu einer öffentlich-rechtlichen Religionsgemeinschaft, Angaben zu anderen Religionsgemeinschaften wie z.B. zum Islam sind jedoch freiwillig. Da sehr viele Nichtchristen hierzu keine Angaben machten, sind die Daten nicht zuverlässig und werden in den Veröffentlichungen der amtlichen Statistik nicht ausgewiesen (vgl. Stichs 2016: 8).

4 Hier finden sich auch weitere Ausführungen zur Erfassungsproblematik von Muslimen in der amtlichen Statistik und in Befragungen. Das BAMF hatte 2008 im Rahmen der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ erstmals eine Hochrechnung zur Anzahl der Muslime in Deutschland vorgenommen (siehe Haug et al. 2009), die 2016 aktualisiert wurde.

Es ist also davon auszugehen, dass sich die muslimische Gruppe in Deutschland sehr dynamisch verändert, zumal angesichts der Fluchtzuwanderung ab 2015. Die Arbeit von Stichs (2016) weist, wie bereits die von Haug et al. (2009), zudem nach, dass der häufig gezogene Schluss, Menschen aus Ländern mit mehrheitlich muslimischer Bevölkerung seien wahrscheinlich Muslime, problematisch ist.[5] Eine bloße Identifizierung von Muslimen über die Herkunft scheidet damit aus, wird aber in relevanten, hier berichteten Arbeiten auch nicht versucht.

In empirischen Studien mit Primärdatenerhebung wird zumeist eine Stichprobe von Personen aus bestimmten und meist wenigen Herkunftsländern gezogen und dann nach der Religionszugehörigkeit gefragt. Muslime aus Ländern, die nicht mehrheitlich muslimisch geprägt sind, finden daher in Befragungen seltener Berücksichtigung. Der Bezug auf die Selbstzuschreibung einer muslimischen Identität birgt Unschärfen, die es aber zweifelsohne auch im Falle formaler Religionszugehörigkeiten gibt. Ist jemand Christ, weil er Kirchensteuer entrichtet? Diese Unschärfen sind nur anderer Art und beeinträchtigen potenziell die Vergleichbarkeit zwischen Konfessionen.[6] Eine Differenzierung nach dem Grad der Religiosität ist damit immer sinnvoll.

Eine weitere Unschärfe besteht darin, dass in aller Regel in den Studien zur Integration von Muslimen in der Diaspora das Thema im Kontext von Einwanderung verhandelt wird, d.h. Muslime als Migranten verstanden werden. Faktisch verfügt die absolute Mehrheit der Muslime in Deutschland

5 So gab nach Stichs (2016: 19) in der Studie „Muslimisches Leben“ beispielsweise nur die Hälfte der iranstämmigen Befragten an, muslimisch zu sein, unter den Personen aus Afghanistan lag die Quote bei 71%, aus den Ländern des ehemaligen Jugoslawiens bei 43%, und auch Herkünfte aus dem Nahen Osten und Nordafrika wiesen lediglich Anteile zwischen 38% und 77% auf (Haug/Stichs 2014: 111, Stichs 2016: 22). In der BAMF-Flüchtlingsstudie 2014 liegt der Anteil der Muslime unter Personen aus dem Iran sogar bei unter 20 % (Worbs et al. 2016: 208). Auch Cornelissen/Jirjahn (2010) kommen beim Vergleich von Religionszugehörigkeit und Herkunft aus mehrheitlich muslimischen Ländern anhand des Sozio-oekonomischen Panels zu dem Ergebnis, dass es hier keine wirkliche Übereinstimmung gibt: 8% der zugewanderten Arbeitnehmer aus nichtmuslimischen Ländern sind Muslime, 11% der zugewanderten Arbeitnehmer aus islamischen Ländern sind keine Muslime.

6 Ausgehend von dem Beitrag von Blume (2017) entwickelte sich eine Debatte um die Größenordnung der muslimischen Diaspora dahingehend, dass diese möglicherweise inzwischen massiv überschätzt wird bzw. starke Säkularisierungstendenzen übersehen werden, wenn man von Herkunftslandprägung und undifferenzierter Selbsteinschätzung als Muslim ausgeht. Dem ist allerdings entgegenzuhalten, dass Befragungen, die von dieser Selbsteinschätzung ausgehen, dessen ungeachtet auch eine ausgeprägte Religiosität der Gruppe nachweisen (vgl. z.B. Halm/Sauer 2017). Trotzdem sind die geringen Quoten von Muslimen unter Einwanderern aus eigentlich muslimisch geprägten Herkunftsländern bei Haug/Stichs (2014), Stichs (2016) und Worbs et al. (2016) bemerkenswert.

tatsächlich über einen Migrationshintergrund, allerdings kann auch dieser in der Generationenabfolge unterschiedlich definiert sein, und autochthone Muslime werden zumeist nicht betrachtet. Hinter diese Prämisse kann auch die vorliegende Literaturanalyse nicht zurück.

1.3 Allgemeine Befunde und Fragen

Zugewanderte Muslime in Deutschland sind tendenziell religiöser als die Bevölkerung ohne Migrationshintergrund, und dieser relativ hohe Grad der Religiosität schwächt sich im Generationenverlauf auch nur wenig ab. Die anhaltende Bedeutung von Religiosität in der Nachfolgegeneration widerspricht damit den Erwartungen der Modernisierungs- und Assimilationstheorie, die davon ausgeht, dass in modernen Gesellschaften Religion an Bedeutung verliert und sich Einwanderer an die geringe Religiosität der Mehrheitsgesellschaft anpassen (vgl. Fleischmann/Phalet 2012: 322, Jacob/Kalter 2013: 39, Halm/Sauer 2015: 36). Dieser Befund scheint grundsätzlich zu bestätigen, dass der (individuellen) muslimischen Religiosität große Aufmerksamkeit zukommen sollte, unter der Annahme, dass sie für die gesellschaftliche Integration in Deutschland von Bedeutung ist. Es gibt Hinweise darauf, dass die hohe Religiosität auch als „Krisensymptom“ gedeutet werden kann, indem gerade Nachfolgegenerationsangehörige auf Ausgrenzungserfahrungen oder Identifikationsdilemmata reagieren („Cultural-Defense-These“, vgl. z.B. Pollack/Müller 2013: 43). Zugleich gibt die Forschungslage aber keine eindimensionale Erklärung der Entwicklung muslimischer Religiosität her.

Muslime sind in zentralen Lebensbereichen wie Bildung (vgl. Ohlendorf et al. 2017: 575, Crul et al. 2012: 119, Diehl et al. 2017: 69-70, Hans 2010: 38) und Erwerbsleben (vgl. Hans 2010: 39, 184, Stichs/Müssig 2013: 64, Koopmans 2016: 202) gegenüber der Bevölkerung ohne Migrationshintergrund benachteiligt, woraus sich gesellschaftlicher Handlungsbedarf ableiten lässt. Ob es aber wirklich die Religion oder Religiosität ist, die hier Einfluss nimmt, ist nicht ohne Weiteres zu beantworten, zumal sowohl positive als auch negative Zusammenhänge von Belang sein können. So liegt eine positive Wirkung von Religiosität auf bestimmte Werthaltungen wie Bildungsaspiration und moralische/ethische Ordnung nahe, aufgrund tradierter Geschlechterrollenvorstellungen aber auch eine negative Wirkung auf die Arbeitsmarktteilhabe von Frauen. Weitere negative Wirkungen ausgeprägter Religiosität mögen in Abgrenzung und objektiven wie subjektiven Diskriminierungsrisiken bestehen. Für das Zutreffen all dieser Annahmen gibt es in der Forschung

empirische Hinweise, die Herausforderung besteht aber darin zu identifizieren, in welchem Umfang genau das Bekenntnis zum Islam „Container“ für Merkmale ist, die die Integration hindern, und in welchem Umfang das Bekenntnis als an sich ursächlich für Integrationsdefizite begriffen werden muss.

Diese Schlaglichter auf die Forschungslage zur Integration der Muslime in Deutschland illustrieren die Schwierigkeit einer klaren Einschätzung, inwiefern muslimische Religiosität, hier verstanden als individuelles Merkmal, tatsächlich ein Integrationshemmnis und ein Risiko für die gesellschaftliche Kohäsion ist. Die Forschungslage scheint anzudeuten, dass die Bedeutung der muslimischen Konfession im öffentlichen Diskurs eher überschätzt wird (vgl. SVR 2016: 61). Dabei ist noch nicht berücksichtigt, dass muslimische Religiosität indirekt durch antimuslimische Reaktionen in der Aufnahmegesellschaft und politische Fragmentierungs- und Desintegrationsentwicklungen mit gesellschaftlichen Konflikten und Desintegration im Zusammenhang stehen kann.

Angesichts wachsenden, auf Islamablehnung fußenden Populismus, einer entgegen modernisierungstheoretischen Annahmen anhaltenden Bedeutung muslimischer Religiosität auch in den Nachfolgegenerationen muslimischer Einwanderer, aufgrund nach wie vor bestehender Defizite der Sozialintegration und Kohäsion und voraussetzungsvoller, auf den ersten Blick nicht immer einheitlicher wissenschaftlicher Erkenntnisse hierzu lohnt es also, den Forschungsstand zum Zusammenhang von muslimischer Religion und Integration näher in Augenschein zu nehmen und systematisch zu vergleichen. Ziel der vorliegenden Studie ist eine Übersicht des Wissenstandes zur Integration der Muslime in Deutschland, die Mutmaßungen, Pauschalurteilen und selektiver Wahrnehmung begegnen kann.

2 Analyseziel und Vorgehen

Die vorliegende Studie unternimmt eine systematische Analyse ausgewählter empirisch-quantitativer sozialwissenschaftlicher Literatur zum Zusammenhang von muslimischer Religiosität und Sozialintegration sowie Kohäsion in Deutschland. Sie arbeitet eher gesicherte ebenso wie eher unklare bzw. uneinheitliche Ergebnisse heraus und analysiert mögliche Ursachen (scheinbarer) Widersprüche.

Das Vorgehen ergibt sich zunächst aus den besonders relevanten Integrationsbereichen. Hier orientiert sich die Analyse an den von Hartmut Esser (2001) definierten zentralen Integrationsdimensionen Akkulturation (Bildung), Platzierung (Arbeitsmarktteilhabe), gesellschaftliche Interaktion/Kohäsion (Kontakte) und Identifikation. Diese Dimensionen haben in der Sozialwissenschaft weite Verbreitung gefunden. Studien zur Integration nehmen zumeist auf mindestens eine dieser Dimensionen Bezug (vgl. Hans 2010: 22, 66). Hierzu werden dann Religionszugehörigkeit, Religiosität und ggf. bestimmte Ausprägungen der Religiosität wie Radikalisierung, Fundamentalismus oder Gewaltneigung in Beziehung gesetzt. Auch die jeweils in den Studien betrachteten weiteren Zusammenhänge mit Integrationsmerkmalen werden berücksichtigt.

Folgenden Fragen wird somit systematisch nachgegangen:

- Wie sind die Sozialintegration von Muslimen und kohäsionsrelevante Merkmale ausgeprägt?
- Inwieweit wirkt sich muslimische Religionszugehörigkeit/Religiosität auf Teilhabe in zentralen Lebensbereichen und auf die gesellschaftliche Kohäsion aus? Welche Wirkmechanismen werden identifiziert?
- Welche weiteren Faktoren werden für Erklärungen herangezogen? In welchem Verhältnis stehen der Einfluss der Religionszugehörigkeit oder Religiosität und diese Faktoren?
- Welche gesicherten Erkenntnisse zum Zusammenhang von muslimischer Religiosität und Integration lassen sich identifizieren? Wo besteht Forschungs- und Klärungsbedarf? Wie sind öffentliche Debatten über die Desintegration von Muslimen vor diesem Hintergrund zu bewerten?

Zunächst werden die Kriterien der Studienauswahl erläutert und anschließend die einbezogenen Studien hinsichtlich Methodik, Zielgruppen, Fragestellung sowie Operationalisierung von Religionszugehörigkeit und Religiosität, von Sozialintegration und/oder Kohäsion und der herangezogenen intervenieren-

den Merkmale vorgestellt. Die Beschreibung der jeweiligen Methodik und der Operationalisierung ist Voraussetzung für die Einordnung der Ergebnisse und für die spätere Erklärung zwischen einzelnen Studien abweichender Befunde.

Anschließend werden wesentliche Ergebnisse zur Ausprägung von Religiosität, Sozialintegration und kohäsionsrelevanten Merkmalen vorgestellt und verglichen. In einem zweiten Schritt werden dann die Zusammenhänge dieser Indikatoren mit Religionszugehörigkeit und Religiosität sowie mit weiteren Faktoren vergleichend betrachtet.

Abschließend werden die wesentlichen konsensualen Ergebnisse zusammengefasst und, u.a. aus der Sicht der Wissenschaftskommunikation, diskutiert.

3 Studienauswahl

Die Studienauswahl musste ein Mindestmaß an Vergleichbarkeit sicherstellen. Voraussetzungen für die Berücksichtigung waren quantifizierende standardisierte Daten und die Auswertung (auch) mit Bezug auf Deutschland oder seine Teilgebiete. Es wurden nur solche Veröffentlichungen einbezogen, die individuelle Merkmale von Muslimen zum Gegenstand haben. Arbeiten, die sich nur auf die Mehrheitsgesellschaft bzw. die Gesamtbevölkerung[7] beziehen oder nur nach ethnischer Herkunft[8] ohne Ausweis der Religionszugehörigkeit unterscheiden, wurden nicht betrachtet. Insbesondere Studien, die Einstellungen der nichtmuslimischen Bevölkerung oder strukturelle Bedingungen der Integration in der Aufnahmegesellschaft behandeln, wurden also nicht berücksichtigt,[9] ebenso wenig wie Veröffentlichungen, die nur die ethnische Zugehörigkeit bzw. die Herkunft aus einem mehrheitlich muslimischen Land betrachten.

Zudem sollten die Studien einschlägig – d.h. von wissenschaftlicher oder öffentlicher Bedeutung – und aktuell sein, also in der Folge der Debatten um die Integration von Muslimen nach 9/11 entstanden sein. Die Analyse beschränkt sich darüber hinaus auf Arbeiten, die eine Verbindung zwischen der Zugehörigkeit zum Islam bzw. dem Grad der Religiosität und mindestens einzelnen Aspekten der Sozialintegration oder Kohäsion herstellen. Zudem wurden nur Veröffentlichungen ausgewählt, die (auch) Nachfolgegenerationsangehörige einbeziehen, sich also nicht nur auf Erstgenerationsangehörige oder Neuzuwanderer beschränken,[10] da es uns um die Ergebnisse langfristigerer Integrationsprozesse geht.

Die Recherche in Online- und Bibliotheksdatenbanken und die Durchsicht in Frage kommender Beiträge resultierte schließlich in 33 Publikationen, die den oben genannten Kriterien entsprechen, wobei die Auswahl zu-

---

7 So z.B. Pickel (2014), Götze et al. (2013), Traunmüller (2013 und 2014), Connor/König (2013).

8 Wie z.B. Koopmans/Schaeffer (2013 und 2014).

9 Die Studien von Koopmans et al. (2018) und Weichselbaumer (2016) wurden nicht in die Auswertung einbezogen, da sie anhand von Experimenten – Bewerbungen unterschiedlicher fiktiver Personen mit gleicher Qualifikation auf Stellenausschreibungen und Vergleich der Rücklaufquoten – Diskriminierung von Muslimen am Arbeitsmarkt untersuchen.

10 Wie Müssig/Stichs (2012), Aleksynska/Chiswick (2013) oder die Veröffentlichungen des Projekts „Socio-Cultural Integration Processes of New Immigrants in Europe“ (SCIP): Diehl/Koenig (2013), Ohlendorf (2015), Diehl et al. (2016), Leszczensky (2018).

gleich Redundanzen im Sinne von Mehrfachveröffentlichungen der gleichen Befunde ausgeschlossen hat.[11]

Einige dieser Publikationen beziehen sich auf die gleichen Forschungsprojekte bzw. Datenerhebungen, jedoch mit unterschiedlichen Fragestellungen; einige verwenden exklusive Daten. Insgesamt wurden für die 33 hier einbezogenen Veröffentlichungen 19 verschiedene Datensätze bzw. Erhebungen verwendet. Hierzu gehören das international vergleichende Projekt „Eurislam"[12] (siehe Tillie et al. 2013, Carol et al. 2013, Koopmans 2016) sowie die internationalen, aber auf Nachfolgegenerationsangehörige bzw. Schüler beschränkten Erhebungen der Projekte „The Integration of the European Second Generation"[13] (TIES, siehe Crul et al. 2012, Fleischmann/Phalet 2012, Sürig/Wilmes 2011 – Datenauswertung nur für Deutschland) und „Children of Immigrants Longitudinal Survey in Four European Countries"[14] (CILS4EU, siehe Fleischmann/Phalet 2018, Diehl et al. 2017, Jacob/Kalter 2013). Deutschlandbezogene Daten des Religionsmonitors[15] 2012 der Bertelsmann-Stiftung nutzen Pollack/Müller (2013) und Halm/Sauer (2015).

11 Ein Verzeichnis der einbezogenen Arbeiten findet sich in der Literaturliste. Veröffentlichungen, die Zusammenfassungen, Auszüge oder Übersetzungen hier besprochener Publikationen sind und keine weiteren Erkenntnisse beinhalten, wurden nicht gesondert herangezogen, sind im Verzeichnis der einbezogenen Literatur aber angemerkt.

12 Eurislam ist ein europäisch vergleichendes und durch das 7. Forschungsrahmenprogramm der Europäischen Kommission gefördertes Projekt, das durch ein Konsortium aus sechs Forschungseinrichtungen – darunter das Wissenschaftszentrum Berlin für Sozialforschung (WZB) – in Belgien, Frankreich, Deutschland, den Niederlanden, der Schweiz und Großbritannien durchgeführt wurde. Die Daten wurden 2011 erhoben. Insgesamt wurden knapp 5.000 Zugewanderte aus der Türkei, Marokko, dem ehemaligen Jugoslawien und Pakistan sowie zusätzlich mehr als 2.000 Personen ohne Migrationshintergrund befragt.

13 Das Projekt wurde im Rahmen des europäischen Forschungsnetzwerks IMISCOE (International Migration, Integration and Social Cohesion in Europe) in 15 Städten in acht Ländern verwirklicht. Befragt wurden 2007/2008 insgesamt knapp 10.000 Zweitgenerationsangehörige mit Wurzeln in der Türkei, in Marokko und dem ehemaligen Jugoslawien sowie Personen ohne Migrationshintergrund – in Deutschland ohne Marokkaner. Die Befragten waren 18 bis 35 Jahre alt.

14 Das Projekt wurde in Großbritannien, Deutschland, den Niederlanden und Schweden durchgeführt. 2010/2011 wurden insgesamt knapp 19.000 einheimische und zugewanderte Schüler der 9. Jahrgangsstufe an Schulen und 11.000 dazu gehörende Eltern befragt.

15 Der Religionsmonitor wurde bisher in drei Befragungswellen (2007, 2012 und 2016/2017) durchgeführt. 2012 wurden in 13 Ländern weltweit rund 14.000 Menschen befragt, in Deutschland rund 2.000 Menschen, wobei Muslime überrepräsentiert waren. 2016/2017 wurden rund 10.000 Personen in sechs Ländern befragt, wobei auch bei dieser Erhebung Muslime in Deutschland unter rund 2.500 Befragten überproportional vertreten waren. Es wurden Personen ab dem Alter von 16 Jahren berücksichtigt.

Auch bezüglich rein nationaler Datenquellen liegen zum Teil mehrere Veröffentlichungen vor: Das jährlich erhobene Sozio-oekonomische Panel[16] (SOEP) verwenden Traunmüller (2008), Höhne/Koopmans (2010), Hans (2010), Cornelissen/Jirjahn (2010) und Köbrich León (2013), allerdings z.T. unterschiedliche Zeiträume oder Subgruppen. Daten der Erhebung „Muslimisches Leben" des BAMF[17] werten Haug et al. (2009) und Stichs/Müssig (2013) aus. Auf den „Gender and Generation Survey" (GGS)[18] stützen sich Milewski (2013) und Diehl/Koenig (2009). Die Daten des Projekts „Lebenswelten junger Muslime"[19] werden von Frindte et al. (2011) und von Hadjar et al. (2018) herangezogen.

---

16 Das SOEP ist eine repräsentative Wiederholungsbefragung, die seit 1984 in der Bundesrepublik durchgeführt wird. Im Auftrag des DIW Berlin werden jedes Jahr etwa 30.000 Personen in fast 11.000 Haushalten befragt. Die Befragten gehören unterschiedlichen Gruppen an: Neben den Haushalten von Personen ohne Migrationshintergrund (Sample A) werden bereits seit 1984 überproportional Haushalte einbezogen, deren Oberhaupt türkischer, spanischer, italienischer, griechischer oder (ex-)jugoslawischer Herkunft ist (Sample B, 1. Welle, 1.400 Haushalte). Seit 1994 existiert ein Immigrantensample (Sample D) mit gut 500 Haushalten, in denen mindestens ein Mitglied zugewandert ist. Seit 2013 besteht zudem ein neues Zuwanderersample, das auf Informationen der Bundesagentur für Arbeit basiert (IAB-SOEP-Daten). In den hier verwendeten Studien werden vor allem Sample B und D herangezogen, womit sich Analysen zu Zuwanderern oder Muslimen zumeist auf Herkünfte der ehemaligen „Gastarbeiter" beschränken.

17 Die Studie „Muslimisches Leben" wurde vom BAMF 2008 im Auftrag der DIK durchgeführt. Ziel war u.a., Zahl und Struktur der Muslime in Deutschland zu bestimmen. Befragt wurden 6.000 zugewanderte Personen aus 49 Herkunftsländern ab 16 Jahre, auch zu den Mitgliedern ihres Haushalts, so dass Informationen zu insgesamt 17.000 Personen vorliegen. Die Stichprobenziehung erfolgte durch onomastische (namensbasierte) Auswahl aus dem Telefonbuch, wobei die Herkunftsregionen disproportional vertreten waren, was in den Gesamtauswertungen durch Gewichtung ausgeglichen wurde.

18 Der GGS ist eine internationale Studie. Für die Erhebungen in Deutschland ist das Bundesinstitut für Bevölkerungsforschung (BiB) verantwortlich. In Deutschland wurde der GGS erstmals 2005 als repräsentative Bevölkerungsbefragung mit 10.000 Interviews erhoben, im Jahr 2006 erfolgte eine zweite Erhebung unter der in Deutschland lebenden türkischen Bevölkerung (N = 4.000). In den Jahren 2008/2009 sowie 2009/2010 wurde jeweils die zweite Welle sowohl der Hauptbefragung (3.200 Personen) als auch der Befragung der türkischen Bevölkerung (1.000 Personen) durchgeführt. Die Auswahl der türkischen Bevölkerung erfolgte über zufällig ausgewählte Einwohnermeldeämter, weshalb diese Stichprobe nur türkische *Staatsbürger* umfasst.

19 Das Forschungsprojekt wurde von Wissenschaftlern verschiedener Universitäten in Deutschland und Österreich im Auftrag des BMI durchgeführt. Es beinhaltet, neben der quantitativen Befragung, auch qualitative Interviews, eine Analyse von Internetforen und Fokusgruppen sowie eine Medienanalyse. Befragt wurden deutsch-, arabisch- und türkischsprachige muslimische Einwanderer deutscher und nichtdeutscher Staatsangehörigkeit und deutsche Nichtmuslime im Alter zwischen 14 und 32 Jahren zu zwei Erhebungszeitpunkten (erste Welle 2009 N = 700 Muslime, 200 Nichtmuslime, zweite Welle 2010 N = 350 Muslime, 100 Nichtmuslime).

Weitere Datensätze sind durch nur eine Veröffentlichung repräsentiert: So liegt der Publikation von Koopmans (2014) ein Datensatz des SCIICS-Projekts („Six Country Immigrant Integration Comparative Survey“)[20] zugrunde, Traunmüller (2012) bezieht sich auf Daten des „European Social Survey“ (ESS)[21], Pickel (2012) zieht den „World Values Survey“ (WVS)[22] und den ALLBUS[23] heran. Koopmans et al. (2011) verwenden deutsche Daten des Projekts „Ethnic Diversity and Collective Action Survey“ (EDE-CAS)[24], Halm/Sauer (2017) Daten des Religionsmonitors 2016/2017, und Vogel/Hameister (2016) werten den Deutschen Freiwilligensurvey (FWS) 2014 aus[25].

Die Veröffentlichungen von Brettfeld/Wetzels (2007), von Baier/Pfeiffer (2012), von Sauer (2016 und 2018) und Pollack et al. (2016) greifen auf eigens erhobene Daten zurück.[26]

---

20 Das Vorhaben wurde vom WZB 2008 bis 2016 als Eigenprojekt durchgeführt. Die Datenerhebung erfolgte 2008. Befragt wurden Zugewanderte in Deutschland, Frankreich, den Niederlanden, Österreich, Belgien und Schweden, die aus ausgewählten Provinzen in der Türkei und Marokko stammten, sowie Personen ohne Migrationshintergrund (rund 9.400 Personen insgesamt).

21 Der ESS wird seit 2002 alle zwei Jahre durchgeführt, in der Runde 8 (2016) in 23 europäischen Ländern, wobei Traunmüller (2012) Daten der ersten Runde 2002/2003 aus 21 Ländern einbezieht. Befragt werden repräsentativ Personen ab dem Alter von 15 Jahren, in Deutschland rund 1.500.

22 Der WVS ist ein seit 1981 fortlaufendes Projekt, das ländervergleichend Werteinstellungen der Bevölkerung in Face-to-Face-Befragungen erhebt, wobei bisher sechs Wellen durchgeführt und über 40 Länder, darunter 21 europäische, berücksichtigt wurden.

23 Die „Allgemeine Bevölkerungsumfrage der Sozialwissenschaften“ (ALLBUS) wird von GESIS (Leibniz-Institut für Sozialwissenschaften) durchgeführt, seit 1980 alle zwei Jahre auf Grundlage einer repräsentativen Stichprobe der erwachsenen Bevölkerung. In jeder Welle werden rund 2.500 Personen befragt. Die Anzahl der Muslime unter den Befragten ist unklar.

24 Der Survey wurde im Rahmen eines WZB-Projekts 2008 durchgeführt. Er bildet die Grundgesamtheit der Bevölkerung in 74 ausgewählten Regionen in drei Ländern ab und enthält eine überproportionale Stichprobe von Personen mit Migrationshintergrund und darunter von Personen mit speziell türkischer Herkunft. Insgesamt wurden 10.200 Personen befragt, 7.500 in Deutschland, 1.400 in Frankreich und 1.300 in den Niederlanden. In der Veröffentlichung von Koopmans et al. (2011) wurden nur Daten aus Deutschland ausgewertet.

25 Der FWS ist eine repräsentative Befragung zum freiwilligen Engagement von Personen ab 14 Jahre. Sie wurde bisher 1999, 2004, 2009 und 2014 von unterschiedlichen Instituten durchgeführt. 2014 wurden knapp 29.000 Personen befragt, erstmals mehrsprachig. An der Erhebung des Freiwilligensurveys 2014 haben 4.984 Personen mit Migrationshintergrund teilgenommen, von denen rund 700 einer muslimischen Religionsgemeinschaft angehörten.

26 Eine tabellarische Übersicht zu wesentlichen Merkmalen der Studien findet sich im Anhang.

4 Konzepte in den ausgewählten Studien

Folgend stellen wir wesentliche Charakteristika der methodischen und inhaltlich-konzeptionellen Herangehensweisen der 33 betrachteten Studien gegenüber. Hierbei wird deutlich, dass, trotz teilweise ähnlicher Forschungsagenden, nur bedingt die Voraussetzungen für den exakten Vergleich von Befunden gegeben sind.

4.1 Methodik, Operationalisierungen und Fragestellungen

4.1.1 Methodik

Erhebungsmethode und Untersuchungsraum

Viele der in der einbezogenen Literatur verwendeten Datensätze wurden mittels einer standardisierten mehrsprachigen Telefonerhebung (CATI – Computer Assisted Telephone Interviewing) generiert,[27] wobei zumeist ein onomastisches Auswahlverfahren – die namensbasierte Selektion aus Telefonbüchern – zum Einsatz kam. Dieses Verfahren setzt voraus, bestimmte Herkunftsländer oder -regionen zu definieren und daran orientiert länder- oder regionenspezifische Namen oder Namensteile zu markieren. Die Erhebung für Brettfeld/Wetzels (2007) nutzt, neben dem onomastischen Verfahren aus Telefonbüchern, noch eine Zufallsstichprobe aus Einwohnermeldeämtern; die Erhebung zu Koopmans et al. (2011) verwendet, neben dem onomastischen Verfahren für Türkeistämmige, noch zufallsgenerierte Telefonnummern für Migranten und Personen ohne Migrationshintergrund; der Freiwilligensurvey, auf dem die Veröffentlichung von Vogel/Hameister (2016) basiert, verwendet ausschließlich generierte Telefonnummern.

Einige Datensätze entstanden aufgrund mündlicher Face-to-Face-Interviews.[28] Bei mündlichen Befragungen werden die Zielpersonen zumeist aus Einwohnermeldeamtsregistern gezogen, entweder per Zufall (wenn die Gesamtbevölkerung befragt werden soll) oder (wenn bestimmte Herkunfts-

27 Siehe Eurislam, Religionsmonitor, Lebenswelten junger Muslime, Muslimisches Leben, FWS, Brettfeld/Wetzels (2007), Sauer (2016 und 2018), Pollack et al. (2016), Koopmans et al. (2011), Koopmans (2014).

28 SOEP, TIES, GGS sowie Daten für Traunmüller (2012) und Pickel (2012, WVS, ALLBUS).

gruppen im Fokus stehen) analog zum Telefonbuchverfahren per Onomastik. Die Schüler im Projekt CILS4EU wurden anhand regionaler Verteilungen, Schultypen und Klassen ausgewählt und schriftlich befragt. Auch für die Schülerbefragung in der 9. Jahrgangsstufe, die der Analyse von Baier/Pfeiffer (2012) zugrunde liegt, wurde ein Auswahlverfahren nach regionalen Kriterien und Schulformen gewählt.[29]

Für die Erzielung von Repräsentativität ist von Bedeutung, ob die Befragungen nur in der Aufnahmelandsprache oder auch in Herkunftssprachen durchgeführt wurden. Wurde nur die Aufnahmelandsprache verwendet, fallen Zugewanderte mit geringen Kenntnissen dieser Sprache heraus, was sich dann möglicherweise auch auf die Verteilung weiterer Merkmale wie Aufenthaltsdauer, Bildung und Arbeitsmarktteilhabe in der Stichprobe auswirkt. Alle Face-to-Face-Befragungen wurden, mit Ausnahme des GGS, nur in der Aufnahmelandsprache durchgeführt. Nicht immer ist aus den Veröffentlichungen eindeutig ersichtlich, ob die Befragungen ein- oder mehrsprachig stattgefunden haben. In repräsentativen Bevölkerungsbefragungen, die *auch* Zugewanderte enthalten, ist davon auszugehen, dass nur in der jeweiligen Landessprache befragt wurde. Die meisten Telefonbefragungen – insbesondere wenn sie Zugewanderte zum Erkenntnisgegenstand hatten – wurden mehrsprachig durchgeführt.[30]

Neben der Erhebungsmethode unterscheiden sich die Datensätze erheblich nach den Untersuchungsräumen, was mit Blick auf Fragen der Repräsentativität und der Vergleichbarkeit von Ergebnissen zu beachten ist. Neben deutschlandweiten Erhebungen[31] wurden in den international vergleichenden Studien „Eurislam“, SCIICS, EDECAS, „Religionsmonitor“ 2012 und 2016/2017, CILS4EU und TIES mehrere europäische Länder (zumeist Deutschland, Frankreich, Belgien, die Niederlande, Großbritannien – bei TIES je zwei Städte in unterschiedlichen Ländern[32]) erhoben, wobei mitunter Auswertungen speziell für Deutschland vorgenommen wurden.[33] Im ESS

29 Unklar bleibt in der Veröffentlichung allerdings, ob die Befragung schriftlich oder mündlich stattfand.

30 Definitiv mehrsprachig durchgeführt wurden die Befragungen in den Projekten Eurislam, SCIICS, Muslimisches Leben, Religionsmonitor, GGS, Lebenswelten junger Muslime, EDECAS, FWS, Brettfeld/Wetzels (2007), Sauer (2016 und 2018) und Pollack et al. (2016).

31 SOEP, Muslimisches Leben, GGS, FWS, Lebenswelten junger Muslime, Baier/Pfeiffer (2012), Pollack et al. (2016), Sauer (2018).

32 Fleischmann/Phalet (2012) werten vier Städte in vier Ländern (Amsterdam, Berlin, Brüssel, Stockholm) aus.

33 TIES-Daten für Berlin und Frankfurt am Main in Sürig/Wilmes (2011), CILS4EU in Diehl et al. (2017), Religionsmonitor 2012 in Pollack/Müller (2013), EDECAS in Koopmans et al. (2011).

(Traunmüller 2012) sind Daten zu 21 europäischen Ländern enthalten. Der WVS umfasste in der fünften Welle 2005-2008 58 Länder weltweit, wobei Pickel (2012) in verschiedenen Tabellen und Graphiken 44 bis 46 Länder einbezieht. Daten zu Muslimen wertet er jedoch nur für Deutschland aus. Einige Datensätze beziehen sich auf Teilgebiete Deutschlands: Sauer (2016) deckt nur Nordrhein-Westfalen ab, Brettfeld/Wetzels (2007) haben ihre Daten in vier Städten (Hamburg, Köln, Nürnberg und Berlin) erhoben.

Zielpersonen

Die Befragtengruppen variieren ebenfalls stark: So werden, neben Personen ohne Migrationshintergrund, zumeist Migranten aus wenigen, bestimmten Herkunftsländern – häufig ehemalige Anwerbestaaten der „Gastarbeitermigration" – einbezogen,[34] wohl nicht zuletzt, weil onomastische Auswahlverfahren aus forschungspragmatischen Gründen eine solche Eingrenzung nahelegen. Eine Ausnahme ist die Erhebung des Projekts „Muslimisches Leben", in der 49 Herkunftsländer Berücksichtigung fanden. Der Religionsmonitor 2016/2017 (siehe Halm/Sauer 2017) orientiert sich an der Verteilung der Studie „Muslimisches Leben" und bildet bei der Befragtenauswahl die Herkunftsregionen entsprechend ab. Brettfeld/Wetzels (2007) befragten Muslime in vier Großstädten, die jeweils repräsentativ für die Städte sind. Einige Datensätze bzw. Studien beziehen sich nur auf Türkeistämmige.[35]

In den Studien wird, wie oben bereits angemerkt, davon ausgegangen, dass Muslime zugleich Personen mit Migrationshintergrund sind. Dabei bringt eine onomastische Auswahl der Zielpersonen die Stichproben dann auch tatsächlich in diese Richtung. In keiner der hier betrachteten Studien, die auch Einheimische bzw. Personen ohne Migrationshintergrund einbeziehen, werden explizit Muslime ohne Migrationshintergrund erwähnt oder gar ausgewiesen.

Einige Studien betrachten bestimmte Altersgruppen,[36] analog zu den zugrunde liegenden Datensätzen. Zudem werten Beiträge, die speziell die Arbeitsmarktintegration analysieren, nur die Bevölkerung im erwerbsfähigen Alter aus.[37] Köbrich León (2013) verwendet nur Daten von Frauen zwischen

34 Eurislam, TIES, SCIICS, SOEP, Religionsmonitor, Lebenswelten junger Muslime.

35 GGS, Sauer (2016 und 2018), Pollack et al. (2016).

36 Siehe die Darstellung der Studien, wo angegeben ist, wenn nicht Personen ab 18 Jahren befragt wurden.

37 Siehe Koopmans (2016, Daten des Eurislam-Projekts von Personen zwischen 18 und 64 Jahren), Höhne/Koopmans (2010, SOEP-Daten von Personen zwischen 15 und 55 Jahren) und Stichs/Müssig (2013, Daten aus „Muslimisches Leben" von Personen zwischen 25 und 64 Jahren).

18 und 60 Jahren mit Herkunft aus ehemaligen Entsendestaaten der „Gastarbeitermigration“, Cornelissen/Jirjahn (2010) untersuchen nur erwerbstätige Männer mit Herkunft aus ehemaligen Anwerbestaaten, die im privaten Sektor arbeiten. Milewski (2013) wertet anhand des GGS Daten von türkeistämmigen Frauen zwischen 18 und 65 Jahren aus, wobei türkische Staatsbürgerinnen deutlich überrepräsentiert sein dürften.[38]

Die Befragtenauswahl und -anzahl wirken sich, wie auch oben bereits erwähnte Aspekte der Befragungsdurchführung, auf die Repräsentativität von Ergebnissen aus.[39] Repräsentativität bezieht sich auf die möglichst genaue Abbildung der Grundgesamtheit durch eine Stichprobe.[40] Dies erfordert Informationen über die Grundgesamtheit und ihre Zusammensetzung, die für die Muslime in Deutschland – wie oben bereits skizziert – jedoch anhand amtlicher Daten nicht verfügbar sind. Die Studie „Muslimisches Leben“, die zum Ziel hatte, die Gruppe der in Deutschland lebenden Muslime möglichst genau zu erfassen und zu beschreiben, liefert hier die mit Abstand beste Grundlage.[41] Andere Datenerhebungen beschränken die einbezogenen Personen auf bestimmte Subgruppen, einzelne Städte oder Regionen oder beinhalten nur relativ wenige Fälle und repräsentieren deshalb nicht die Gesamtheit der Muslime in Deutschland. Letzteres gilt insbesondere für die allgemeinen Bevölkerungsbefragungen, die zufällig auch Personen mit muslimischer Religionszugehörigkeit enthalten, wie den ESS (in Deutschland 59 Muslime), den WVS und den ALLBUS.[42] Auch das SOEP kann aufgrund der deutlichen Überrepräsentation von Zugewanderten aus den ehemaligen Anwerbestaaten

38 Im GGS wurden, neben der repräsentativen Bevölkerungsbefragung, in einer Zusatzerhebung nur türkische Staatsbürger befragt. Milewski (2013) verwendet Daten aus beiden Erhebungen. Die repräsentative Bevölkerungsbefragung enthält auch Personen mit türkischem Migrationshintergrund und deutscher Staatsbürgerschaft. Allerdings bleibt unklar, wie viele der in die Analyse einbezogenen Frauen deutsche Staatsbürgerinnen mit türkischem Migrationshintergrund sind. Auszugehen ist insgesamt von einer deutlichen Überrepräsentanz türkischer Staatsbürgerinnen.

39 Vgl. zum Problem der Repräsentativität allgemein: Schnell et al. (2011), Atteslander (2008).

40 Allerdings ist davon auszugehen, dass sich Stichproben der Grundgesamtheit immer nur annähern, also von einer relativen Repräsentativität auszugehen ist. Die Abbildung der Grundgesamtheit wird umso ungenauer („Irrtumswahrscheinlichkeit“), je kleiner die Stichprobe ist.

41 Unter den 6.000 Befragten aus den 49 Ländern finden sich 54% Muslime, 26% Christen, 1% Juden, 2% mit anderer Religionszugehörigkeit und 17% ohne Religionszugehörigkeit (Haug et al. 2009: 111).

42 Die genaue Anzahl der Muslime im WVS für Deutschland und im ALLBUS wird bei Pickel (2012) nicht genannt, jedoch weist er auf eine geringe Fallzahl von Muslimen in Standardumfragen hin, womit er seine nur sehr zurückhaltende Auswertung nach muslimischer Religionszugehörigkeit begründet (siehe S. 253).

(und später auch von Zugewanderten aus Osteuropa) nicht als uneingeschränkt repräsentativ für die Muslime in Deutschland gelten.

Ausnahmen bilden der Religionsmonitor 2016/2017 (siehe Halm/Sauer 2017), der zahlreiche Herkunftsländer berücksichtigt und für Deutschland immerhin 1.000 Muslime beinhaltet, sowie der FWS (siehe Vogel/Hameister 2016), der aufgrund seiner sehr hohen Gesamtbefragtenzahl mehr als 700 zufällig erfasste Muslime enthält. Beim Religionsmonitor ist aber davon auszugehen, dass ob der telefonischen Befragung und der onomastischen Auswahlmethode für die Stichprobe der Muslime Menschen mit erst kurzen Aufenthaltsdauern (Geflüchtete) nicht erreicht wurden oder deutlich unterrepräsentiert sind, da die Einbeziehung einen Eintrag im Telefonbuch voraussetzt. Der Freiwilligensurvey verwendet zwar, wie die Bevölkerungsstichprobe des Religionsmonitors auch, zufällig generierte Festnetz- und Mobilnummern, dennoch muss davon ausgegangen werden, dass insbesondere Geflüchtete, die in z.B. Sammelunterkünften leben, nur unzureichend erfasst werden. Letztendlich sind also auch diese Datensätze nicht uneingeschränkt repräsentativ.

Legt man die Verteilung der Herkünfte für 2011 aus Stichs (2016) zugrunde, wonach drei Viertel der Muslime in Deutschland aus der Türkei und dem ehemaligen Jugoslawien stammen, findet sich eine Reihe von Studien, die mindestens diese Herkünfte in ausreichender Zahl und ohne weitere Begrenzung auf Subgruppen oder Teilräume betrachten und die damit zumindest einen großen Teil der Muslime in Deutschland – wenn auch nicht die gesamte Vielfalt – abbilden. Dazu zählen Eurislam (siehe Tillie et al. 2013, Koopmans 2016, Carol et al. 2013) und die Veröffentlichungen auf Basis des SOEP (siehe Traunmüller 2008, Hans 2010). Allerdings sind die Herkünfte im Datensatz des Eurislam nicht entsprechend ihres Verhältnisses zueinander gewichtet, wobei die Häufigkeitsauszählungen auch nur nach Herkünften getrennt dargestellt werden und diesem Umstand damit Rechnung getragen wird. Auch im SOEP entsprechen die einbezogenen Fälle nach Herkünften nicht dem tatsächlichen Verhältnis in der Bevölkerung.

Anzahl befragter Muslime

Die Anzahl der in den Erhebungen enthaltenen Muslime in Deutschland – soweit diese berichtet wird – variiert zwischen 59 (ESS, siehe Traunmüller 2012) und mehreren tausend: mehr als 3.000 bei Haug et al. (2009), Diehl/Koenig (2009), die den GGS auswerten, können sogar auf 3.600 Muslime zurückgreifen. Zwischen 700 und 1.500 Muslime in Deutschland betrachten die Studien, die den Eurislam-Datensatz verwenden (siehe Tillie et al. 2013, Koopmans 2016, Carol et al. 2013), diejenigen, die auf Daten von

CILS4EU zurückgreifen (siehe Fleischmann/Phalet 2018, Diehl et al. 2017, Jacob/Kalter 2013[43]), sowie die Auswertungen von Cornelissen/Jirjahn (2010) auf Basis des SOEP, von Halm/Sauer (2017) auf Basis des Religionsmonitors 2016/2017, von Milewski (2013) auf Basis des GGS, die Veröffentlichungen von Brettfeld/Wetzels (2007), Baier/Pfeiffer (2012), Sauer (2016 und 2018) sowie von Vogel/Hameister (2016, FWS). Weniger als 500 Muslime in Deutschland sind bei Köbrich León (2013, SOEP), im Religionsmonitor 2012 (siehe Pollack/Müller 2013 und Halm/Sauer 2015) enthalten. Der Datensatz zu „Lebenswelten junger Muslime" enthält 700 Muslime in einer ersten und 350 Muslime in einer zweiten Befragungswelle (siehe Frindte et al. 2011, Hadjar et al. 2018). Die Auswertungen des TIES-Datensatzes zum Thema Religion (Crul et al. 2012: 341-374) umfassen nur türkeistämmige Muslime – die Befragten aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus Marokko werden nicht betrachtet – in vier ausgewählten Ländern (Deutschland, Belgien, Niederlande und Schweden). Dies sind rund 1.350 Personen, in Deutschland ca. 350 türkeistämmige Muslime (siehe Crul et al. 2012, Sürig/Wilmes 2011). Fleischmann/Phalet (2012) beziehen aus dem TIES-Datensatz nur vier Städte ein (s.o.), darunter 615 Muslime, für Berlin 156. Nicht angegeben ist die Anzahl der Muslime, neben Pickel (2012), in den Veröffentlichungen von Hans (2010), Höhne/Koopmans (2010), von Traunmüller (2008) sowie auch bei Koopmans et al. (2011) und Pollack et al. (2016), wobei in den letztgenannten Beiträgen die Anzahl bei über 1.000 liegen dürfte. Bei Koopmans (2014) ist nur die Gesamtzahl von 3.800 Muslimen in sechs Ländern angegeben, nicht jedoch die Befragtenzahl für Deutschland.

Erhebungszeiten

Der Zeitraum, in dem die verwendeten Daten erhoben wurden, umfasst die Jahre 1984 bis 2017. Insbesondere beim SOEP konnten in die Veröffentlichungen auch weit zurückliegende Paneldaten einbezogen werden.[44] Die am wenigsten aktuellen Daten – ESS 2002/2003 – finden sich bei Traunmüller (2012), es folgen Pickel (2012) mit WVS-Daten aus den Jahren 2005 bis 2007 und Brettfeld/Wetzels (2007) sowie Milewski (2013) und Diehl/Koenig (2009) mit Daten aus den Jahren 2005/2006. In die Periode 2006 bis 2010

43 Bei Jacob/Kalter (2013) wurden nur Fälle verwendet, für die Angaben sowohl der Kinder als auch der Eltern, sogenannte Eltern-Kind-Dyaden, vorlagen (N = 702 in Deutschland).

44 Bei Hans (2010) finden sich SOEP-Daten von 1984 bis 2005, bei Höhne/Koopmans (2010) Daten von 1988 bis 2006, bei Cornelissen/Jirjahn (2010) von 1998 bis 2005, im Text von Traunmüller (2008) von 1999 bis 2006 und bei Köbrich León (2013) von 2001 bis 2011.

fallen die Datenerhebungen der Projekte TIES, „Muslimisches Leben“, „Lebenswelten junger Muslime“ sowie auch die von Koopmans (2014, SCIICS), Koopmans et al. (2011, EDECAS), Baier/Pfeiffer (2012) und die Daten des ALLBUS 2008, die von Pickel (2012) verwendet werden. Den Zeitraum danach betreffen die Daten des Eurislam, des CILS4EU, des Religionsmonitors 2012 und 2016/2017, des Freiwilligensurveys und von Pollack et al. (2016) sowie Sauer (2016 und 2018).

Vergleichsgruppen

Die Studien unterscheiden sich ebenfalls danach, welche Gruppen miteinander verglichen werden. So erlauben internationale Studien wie Eurislam, TIES, CILS4EU, SCIICS, Religionsmonitor und ESS auch Ländervergleiche. Häufig werden Einheimische und Muslime kontrastiert.[45] Verglichen werden aber auch manchmal Christen und Muslime[46] oder auch muslimische und nichtmuslimische oder christliche *Zuwanderer* sowie verschiedene Zuwanderungsgenerationen.[47] Einige Studien konzentrieren sich auf Herkunftsgruppen und unterscheiden nur gelegentlich nach Religionszugehörigkeit bzw. prüfen u.a. Zusammenhänge mit der Religionszugehörigkeit.[48]

4.1.2 Definition und Operationalisierung von Muslimen und Religiosität

Voraussetzung für die Berücksichtigung von Veröffentlichungen in der vorliegenden Untersuchung war die Betrachtung muslimischer Konfession als individuelles Merkmal. Zumeist wird die muslimische Religionszugehörigkeit in den Studien über eine direkte diesbezügliche Frage erhoben, also über eine Selbstauskunft. Einige Studien unterscheiden dabei auch die Glaubensrichtungen, wobei Aleviten als Muslime verstanden werden.[49] Gesondert ausgewertet werden die Glaubensrichtungen jedoch nur bei Haug et al.

45 In den Veröffentlichungen auf Basis von Eurislam, TIES, CILS4EU sowie bei Koopmans (2014), Halm/Sauer (2015 und 2017), Frindte et al. (2011), Hadjar et al. (2018).

46 Siehe Traunmüller (2008 und 2012), Sürig/Wilmes (2011), Pollack/Müller (2013).

47 Siehe Haug et al. (2009), Fleischmann/Phalet (2018), Diehl et al. (2017), Stichs/Müssig (2013), Pollack et al. (2016), Sauer (2016 und 2018), Diehl/Koenig (2009), Milewski (2013).

48 Siehe Crul et al. (2012), Pickel (2012), Höhne/Koopmans (2010), Köbrich León (2013), Hans (2010), Koopmans (2011).

49 Ansonsten wird die Zugehörigkeit der Aleviten zu den Muslimen implizit unterstellt bzw. diese Frage in der Auswahl/in den Interviews nicht problematisiert.

(2009), Koopmans (2014) und gelegentlich bei Frindte et al. (2011). Bei Eurislam und bei Baier/Pfeiffer (2012) wurde neben der eigenen Religionszugehörigkeit auch die der Eltern erfasst. Als Muslime sind dann auch Personen markiert, die selbst keine Religionszugehörigkeit angaben, aber zumindest ein Elternteil haben, das muslimisch ist.

Einige Veröffentlichungen beschränken sich auf die Religionszugehörigkeit und verzichten auf die Analyse nach Religiosität.[50] Die Bandbreite der differenzierteren Erfassung der Religiosität in den anderen Studien ist ausgesprochen groß: So wird oft, teils u.a., eine Selbsteinstufung nach Stärke der Religiosität herangezogen,[51] gelegentlich die emotionale Bindung an oder persönliche Bedeutung von Religion[52] oder die Häufigkeit religiöser Praktiken[53] wie der Besuch religiöser Veranstaltungen oder das Beten.

Häufig wird eine Kombination aus Selbstdefinition/religiöser Identifikation und religiöser Praxis zur Bestimmung der Religiosität eingesetzt, wobei sich die konkreten Items unterscheiden können und mitunter zwischen privater (Beten, Fasten) oder öffentlicher (Moscheebesuch, Mitgliedschaft) Praxis differenziert wird.[54] Frindte et al. (2011) ergänzen hierzu noch eine Skala[55] der Religiosität des sozialen Umfelds.[56] Hadjar et al. (2018) verwenden hingegen nur die Selbstauskunft zur Frömmigkeit der Familie („Wie fromm ist Ihre Familie?“) als Merkmal der Religiosität. Diehl/Koenig (2009) ziehen zur religiösen Praxis und Bindung noch die Bedeutung von Religiosität als Erziehungsziel hinzu.

Noch umfassendere Skalen verwenden die Studien auf Basis des Religionsmonitors, der Religiosität anhand von mehreren Kerndimensionen (Ideologie, Intellekt, Erfahrungen, private und öffentliche Praxis, Alltagsrelevanz)

---

50 Siehe Cornelissen/Jirjahn (2010), Koopmans et al. (2011), Pickel (2012), Crul et al. (2012), Köbrich León (2013), Carol et al. (2013), Koopmans (2016), Vogel/Hameister (2016).

51 Siehe Pickel (2012), Tillie et al. (2013), Stichs/Müssig (2013), Halm/Sauer (2015 und 2017), Sauer (2016 und 2018).

52 Siehe Hans (2010), Jacob/Kalter (2013), Koopmans (2014).

53 Siehe Höhne/Koopmans (2010), Milewski (2013).

54 Siehe TIES (Crul et al. 2012, Fleischmann/Phalet 2012, Sürig/Wilmes 2011), CILS4EU (Diehl et al. 2017, Jacob/Kalter 2013, Fleischmann/Phalet 2018), sowie Traunmüller (2009), Baier/Pfeiffer (2012), Traunmüller (2012), Diehl/Koenig (2009), Haug et al. (2009), Pollack/Müller (2013), Pollack et al. (2016).

55 Die Begriffe „Skala“ und „Index“ werden im vorliegenden Text synonym verwendet. Es handelt sich dabei um eine Kombination mehrerer Variablen, die in Kategorien oder Wertebereiche unterteilt und als Indikator einer hinter den einzelnen Variablen liegenden Dimension verwendet werden.

56 Frindte et al. (2011) nennen dies „traditionelle Religiosität“ – eine Skala aus der Religiosität des sozialen Umfeldes, der Bedeutung der Religion im eigenen Alltag sowie der Häufigkeit des eigenen Betens und der Moschee- bzw. Kirchenbesuche.

erfasst und hieraus einen Zentralitätsindex bildet, der die individuelle Bedeutung von Religion abbilden soll (siehe Halm/Sauer 2015 und 2017). Auch Brettfeld/Wetzels (2007) erfassen Religiosität anhand zahlreicher Items und kombinieren zunächst Selbsteinschätzung und religiöse Praxis. Erhoben werden zudem emotionale Bindung, der Besuch von Religionsunterricht und Inhalte religiöser Überzeugungen (diese aufgrund von Skalen zu Orthodoxie, Fundamentalismus, Aufwertung des Islam und Abwertung von Fremdgruppen). Auch Frindte et al. (2011) erfassen, neben der „traditionellen Religiosität", gesondert über zahlreiche Items religiösen Fundamentalismus, religiöse Radikalisierung und ideologisch fundierte Gewaltakzeptanz.

4.1.3 Fragestellungen, Konzepte und Operationalisierung zentraler Variablen

Grundsätzlich lassen sich die Werke grob nach der *hauptsächlichen* Beschäftigung mit entweder Kohäsion (gesellschaftlicher Zusammenhalt, Sozialkapital,[57] Werteassimilation) oder der Teilhabe in zentralen Integrationsdimensionen unterscheiden, wobei Aspekte des Sozialkapitals unter beiden Fragestellungen thematisiert werden.

Beim Vergleich der Studien ergeben sich Schwierigkeiten hinsichtlich der Benennung der unterschiedlichen Integrationskonzepte und -dimensionen. Obwohl, wie erwähnt, die von Esser (2001) herausgearbeiteten Dimensionen von „Sozialintegration" regelmäßig Bezugspunkte der Forschung sind, variieren Begriffsbildungen deutlich. Im vorliegenden Text verwenden wir den Begriff „Sozialintegration" im Wesentlichen für die primär teilhabebezogenen Aspekte von Integration – Bildung, Arbeitsmarkt, Sozialstatus etc.

Manchmal ist Religionszugehörigkeit oder Religiosität nur eine von mehreren erklärenden Variablen für Integration oder wird als Merkmal kultureller Distanz oder kultureller Identität herangezogen. In anderen Studien stehen hingegen die muslimische Religion bzw. Muster oder Facetten der Religiosität im Zentrum des Forschungsinteresses,[58] auch im Zusammenhang mit fundamentalistischen oder radikalen Einstellungen.[59]

57 Häufiger Bezugsrahmen ist der Sozialkapitalbegriff von Putnam (1993 und 2000), wobei mitunter zwischen Eigengruppenkontakten und -vertrauen („bonding capital") und Fremdgruppenkontakten und -vertrauen („bridging capital") unterschieden wird. Für den gesellschaftlichen Zusammenhalt gilt insbesondere das „bridging capital" als bedeutsam.

58 Siehe besonders (Haug et al. 2009), Diehl/Koenig (2009), Fleischmann/Phalet (2012), Crul et al. (2012), Jacob/Kalter (2013), Halm/Sauer (2015 und 2017).

59 Siehe Brettfeld/Wetzels (2007), Frindte et al. (2011), Koopmans (2014), Pollack et al. (2016).

Einige Studien beschäftigen sich *hauptsächlich* mit Sozialkapital bzw. sozialkapitalrelevanten Merkmalen als wichtigem Element gesellschaftlichen Zusammenhalts und berücksichtigen dabei insbesondere religiöse Pluralität für die Sozialkapitalentstehung.[60] Sozialkapital wird zumeist als Einbindung in zivilgesellschaftliche Netzwerke oder anhand von Freundschaftsnetzwerken sowie gelegentlich anhand des Vertrauens gegenüber anderen operationalisiert,[61] wobei einige weitere Studien diese Aspekte auch u.a. beinhalten.

Eine Sonderstellung hat wiederum die Studie „Muslimisches Leben" (siehe Haug et al. 2009), denn sie hat eine im Vergleich zu allen anderen Beiträgen erhebliche thematische Bandbreite. Sie war die erste Erhebung in Deutschland, die explizit die muslimische Gruppe insgesamt zum Gegenstand hatte. Neben Fragen zur Anzahl und Struktur der Muslime in Deutschland sowie zur religiösen Bindung und Praxis werden auch viele Dimensionen der Integration einschließlich Sozialkapital und Identifikation sowie zahlreiche Werthaltungen behandelt.

Mehrere Studien, die für das Thema *Kohäsion* bedeutsam sind, formulieren das Ziel, diesbezüglich problematische Einstellungen unter Muslimen zu identifizieren: Frindte et al. (2011) analysieren mittels zahlreicher Indikatoren radikale und fundamentalistische Einstellungen, Gewaltakzeptanz, Demokratiedistanz, Autoritarismus und westlich-marktwirtschaftliche Werthaltungen unter muslimischen und einheimischen jungen Menschen, jeweils anhand zahlreicher Items, die zu Skalen zusammengefasst werden. Sie wählen dabei einen sozialpsychologischen Ansatz mit Bezug auf Berry (1997), der das Verhältnis der traditionellen Herkunftskultur und der neuen Mehrheitskultur im Integrationsprozess thematisiert. Frindte et al. (2011) stellen eigene Akkulturationseinstellungen der Befragten und die wahrgenommenen Erwartungen der Mehrheitsgesellschaft gegenüber. Diesbezügliche Diskrepanzen prüfen sie als ursächlich für Radikalisierungsprozesse. Als weitere Prädiktoren radikaler Einstellungen werden interreligiöser und interethnischer Kontakt, soziodemographische, sozioökonomische und psychologische Merkmale sowie wahrgenommene makrosoziologische Kontextbedingungen herangezogen.

60 Siehe Traunmüller (2008 und 2012), Koopmans et al. (2011), Vogel/Hameister 2016).

61 Koopmans et al. (2011) vergleichen verschiedene ethnische Migrantengruppen. Dabei ist die Religionszugehörigkeit eine von mehreren Determinanten, die kulturelle Distanz markieren. Vogel/Hameister (2016) beschreiben das Engagement von Muslimen allgemein im Vergleich zu anderen Religionsgruppen und Konfessionslosen.

Koopmans (2014) fragt unter Rückgriff auf die Definition von Fundamentalismus von Altemeyer/Hunsberger (1992)[62] nach dem Ausmaß von Fundamentalismus und Fremdgruppenfeindlichkeit. Erklärende Variablen sind hier soziodemographische Merkmale sowie die kognitive und strukturelle Integration und Diskriminierungserfahrungen. Er verwendet ebenfalls aus verschiedenen Items zusammengesetzte Skalen zu Fundamentalismus und Fremdgruppenfeindlichkeit. Baier/Pfeiffer (2012) widmen sich aus kriminologischer Perspektive dem Gewaltverhalten von jungen Christen und Muslimen und den beeinflussenden Faktoren. Sie operationalisieren Männlichkeitsnormen und Gewaltverhalten anhand mehrerer Items, die sie ebenfalls zu Skalen umbilden. Sie betrachten weiterhin Risikobereitschaft, elterliche Gewaltmissbilligung, Bindung an konventionelle Institutionen – die Schule –,[63] Freizeitverhalten, Konsum von Gewaltspielen, sozioökonomische Benachteiligung (Arbeitslosigkeit und Bildungsabschluss der Eltern, Sozialhilfebezug). Ebenfalls einen kriminologischen Ausgangspunkt haben Brettfeld/Wetzels (2007) mit der Absicht, antidemokratisch-autoritär eingestellte Muslime und Muster der religiösen Orientierung zu analysieren. Auch sie nutzen hier Skalen: sprachlich-soziale Integrationspraxis, integrationsbezogene Einstellungen, Ausgrenzungserfahrungen, Demokratiedistanz und politisch-religiös motivierte Gewaltakzeptanz.[64] Die verwendeten Skalen bzw. Items zu Fundamentalismus, Gewaltakzeptanz und Demokratiedistanz der Studien ähneln sich zwar, reproduzieren mitunter auch einzelne Fragen, decken sich jedoch nicht gänzlich.

Einen interessanten Ansatz wählen Hadjar et al. (2018) auf Basis der Daten, die auch von Frindte et al. (2011) verwendet wurden. Sie prüfen in Abhängigkeit von der Lebenssituation, inwiefern politische Gewaltakzeptanz mit Einstellungen, die in westlichen Industriestaaten dominieren (sollten), einhergeht und wie sich Frömmigkeit auf politische Gewaltakzeptanz auswirkt, wobei die Autoren davon ausgehen, dass es sich bei Frömmigkeit

62 Koopmans (2014: 2) zitiert Altemeyer/Hunsberger (1992: 118) folgendermaßen: „The belief that there is one set of religious teachings that clearly contains the fundamental, basic, intrinsic, essential, inerrant truth about humanity and deity; that this essential truth is fundamentally opposed by the forces of evil which must be vigorously fought; that this truth must be followed today according to the fundamental, unchangeable practices of the past; and that those who believe and follow these fundamental teachings have a special relationship with the deity.“

63 Es werden zwei Items verwendet, eines wird in der Veröffentlichung genannt: „Ich gehe gerne in die Schule“ (S. 228).

64 Auch Pollack et al. (2016) untersuchen traditionelle Glaubenspraxis, Fundamentalismus und Gewaltakzeptanz unter Türkeistämmigen im Generationenvergleich, ebenfalls anhand verschiedener Items, allerdings ohne explizite Präventionsabsicht o.Ä. und neben einer Reihe anderer Aspekte der Integration.

einerseits und Gewaltakzeptanz sowie westlich-kapitalistischen Werthaltungen andererseits um konfligierende Haltungen handelt. Frömmigkeit – verstanden als spezifische Dimension der Religiosität, gekennzeichnet durch die Einheit von säkularer und sakraler Welt sowie eine große Bedeutung von Glauben und Geboten im Alltagsleben – wird über das fromme Umfeld operationalisiert, das stark mit individueller religiöser Praxis verbunden ist. Die Operationalisierung der westlich-kapitalistischen Einstellungen erfolgt über die Zusammenfassung von vier Dimensionen, die jeweils über mehrere Items abgefragt werden: Wettbewerb, Erfolgsorientierung, Machiavellismus und Individualismus. Gewaltakzeptanz wird anhand eines Items gemessen: „Die Bedrohung der islamischen Welt durch den Westen rechtfertigt, dass Muslime sich mit Gewalt verteidigen". Kontrolliert wird der Einfluss von sozioökonomischen Merkmalen, des Bildungsstandes, des Alters und des Geschlechts.

Die übrigen Studien mit kohäsionsrelevantem Fokus befassen sich mit allgemeinen Einstellungen und Werthaltungen, wobei Einstellungen zu Demokratie relativ häufig betrachtet werden. Dabei berücksichtigen die Arbeiten von Tillie et al. (2013), Sürig/Wilmes (2011) und Pollack/Müller (2013) sowohl Wertorientierungen einschließlich ethnischer und nationaler Identität als auch Aspekte des Sozialkapitals. Gefragt wird nach dem Zusammenhang von kulturellen und teilhabebezogenen Aspekten gesellschaftlicher Integration und nach dem Einfluss religiösen Pluralismus.[65] Tillie et al. (2013) operationalisieren Kohäsion bzw. kulturelle Angleichung über Einstellungen zum Geschlechterverhältnis, Familienwerte, Demokratie, Akzeptanzempfinden, Empfinden von kultureller Distanz, Sprachkenntnisse, Beziehungen über ethnische und religiöse Grenzen, kulturelle und religiöse Ressourcen und Praktiken und Identifikation. Erklärende Variablen sind Bedingungen in den jeweiligen Ländern (Gesetzgebung, Integrationsregime und öffentliche Debatten), soziodemographische Merkmale und kognitive sowie strukturelle Teilhabe. Sürig/Wilmes (2011) konzentrieren sich auf politische Dimensionen der Religion, die nationale Identität, die interkulturelle Orientierung und interethnische Freundschaften. Ihre erklärenden Variablen sind die religiöse Erziehung und Diskriminierungserfahrungen. Pollack/Müller (2013) untersuchen neben Sozialkapital (Engagement und Vertrauen) Wertewandelindikato-

65 Pollack/Müller (2013) konzentrieren sich in ihren Zusammenhangsanalysen auf den Vergleich der ost- und westdeutschen Bevölkerung. Muslime werden nur bei Häufigkeitsauszählungen von Werteinstellungen mit Christen und Konfessionslosen verglichen. Pickel (2012) betrachtet ebenfalls Sozialkapital im Zusammenhang mit religiösem Pluralismus in unterschiedlichen Ländern. Muslime werden nur für Deutschland ausgewertet, allerdings mit Beschränkung auf die politische Teilhabe im Vergleich zu Katholiken und Protestanten.

ren (Tradition, Sicherheit, Hedonismus und Hilfsbereitschaft) sowie Fragen zu Demokratie und Säkularität. Diehl/Koenig (2009) suchen nach Erklärungen für die scheinbare und der Assimilations- und Modernisierungstheorie widersprechende intergenerationale Kontinuität der muslimischen Religiosität und fragen dabei nicht nur nach Verschiebungen in den Dimensionen und der Bedeutung der Religiosität, sondern auch nach der Wertetransmission innerhalb der Familien. Sie befassen sich ebenfalls mit Geschlechterrollen und dem Generationenverhältnis sowie der Sprachnutzung. Unter dem Gesichtspunkt einer kulturellen Assimilation sind die religiöse Toleranz gegenüber Praktiken und Symbolen von Muslimen und Christen und der Einfluss der Stellung der Glaubensgemeinschaften im Staat Thema der Studie von Carol et al. (2013). Pickel (2012) unternimmt seine Betrachtung der politischen Partizipation anhand der nationalen Identität und demokratischer Werte.

Die *Sozialintegration* steht im Mittelpunkt von einem guten Viertel der hier einbezogenen Studien. Diehl et al. (2017) gehen der Frage nach, inwieweit Schulerfolg auf religiöse Faktoren zurückgeführt werden kann. Sie gehen davon aus, dass Religion als Motivationsfaktor, über Netzwerke als soziale Ressource, aber auch als Quelle von institutionalisierter oder individueller Diskriminierung wirksam werden kann. Bildungserfolg wird über Schulnoten in Mathematik und Deutsch und die besuchte Schulform operationalisiert. Determinanten sind bildungsrelevante Ressourcen (sozialer Hintergrund, Sozialkontakte von Kindern und Eltern, Sprachkenntnisse), Motivation und Aspiration sowie innerfamiliale Spannungen.

Mit der Arbeitsmarktintegration und möglichen Einflüssen der Religionszugehörigkeit befassen sich die beiden Studien von Stichs/Müssig (2013) und Cornelissen/Jirjahn (2010). Stichs/Müssig (2013) gehen der Frage nach, ob Religionszugehörigkeit und Religiosität die strukturelle Integration insbesondere von Frauen jenseits von Qualifikation und aufnahmelandspezifischen persönlichen Ressourcen beeinträchtigen. Religion – muslimische wie christliche – wird dabei als Vermittlerin traditioneller Geschlechterrollen verstanden. Die Arbeitsmarktteilhabe wird über den Erwerbsstatus und die berufliche Position gemessen. Neben der Religionszugehörigkeit wird nach Geschlecht, Tragen eines Kopftuchs, Gläubigkeit, Alter, Ort des Schulbesuchs, Schulbildungsniveau, beruflicher Ausbildung, Deutschkenntnissen und Alter des jüngsten Kindes unterschieden. Cornelissen/Jirjahn (2010) wählen einen eher ungewöhnlichen Ansatz, um Diskriminierung von Muslimen auf dem Arbeitsmarkt nach 9/11 anhand von Einkommensveränderungen und diesbezüglichen Unterschieden zwischen Arbeitnehmergruppen zu prüfen. Sie gehen davon aus, dass das Verhalten gegenüber Muslimen nach Typen von Arbeitgebern (Firmengröße) und zwischen Befragten mit einem hohen und

einem geringen Diskriminierungsrisiko variiert. Sie berücksichtigen dabei, dass sich die tatsächliche muslimische Religionszugehörigkeit nicht mit der Wahrnehmung seitens der Mehrheitsgesellschaft deckt und sich Diskriminierung deshalb auch gegen Personen richtet, die gar keine Muslime sind. Daher wählen sie entsprechende Vergleichsgruppen: alle Personen aus muslimisch geprägten Herkunftsländern, alle Personen, die sich selbst als Muslime definieren, alle Personen aus muslimischen Ländern plus alle selbstdefinierten Muslime und alle Personen aus muslimischen Ländern, die sich selbst als Muslime bezeichnen. Die Arbeitsmarktintegration wird anhand des Stundenlohns (bereinigt um die Inflationsrate) gemessen. Betrachtet werden auch Arbeitszeit, Bildungsniveau, Jahre der Tätigkeit, Jahre der Arbeitslosigkeit, Familienstand und Staatsangehörigkeit.

Hans (2010) untersucht Verläufe der Assimilation (verstanden als Angleichung) in mehreren Bereichen im Generationenvergleich. Die Autorin geht, in Anlehnung an die amerikanische Assimilationsdebatte (siehe Alba/Nee 1997, Portes/Zhou 1993), davon aus, dass die Integration in unterschiedlichen Bereichen unterschiedlich schnell verläuft, je nachdem ob sie, ausgehend von unterschiedlichen Niveaus, additiv oder substitutiv erfolgen kann. Dabei spielen auch die Größe der Einwanderergruppe sowie die Kontinuität von Migration eine Rolle. Sie unterscheidet, analog zu Esser (2001), vier Dimensionen der Assimilation (kulturelle, strukturelle, soziale und identifikative). Muslimische Religiosität wird einerseits als Ausdruck kultureller Distanz, andererseits aber auch als Diskriminierungsrisiko verstanden; als solches wird sie als erklärende Variable in die Betrachtung einbezogen. Die Operationalisierung der kulturellen Assimilation (in anderen Studien als Akkulturation oder kognitive Integration bezeichnet) erfolgt anhand der Selbsteinschätzung von Deutschkenntnissen, zu Hause gesprochener Sprache sowie eines Index kultureller Gewohnheiten. Die Messung der strukturellen Integration (sonst auch „Platzierung“) erfolgt über die Erwerbstätigkeit, Einkommen, Stellung im Beruf, Qualifikationsniveau des Berufs und Staatsangehörigkeit. Die soziale Assimilation (im Sinne einer Interaktion mit der Aufnahmegesellschaft) wird anhand des Besuchs von und bei Einheimischen und der ethnischen Herkunft dreier enger Freunde betrachtet. Die identifikative Assimilation wird über das Gefühl der ethnischen Zugehörigkeit, die Bindung an den Wohnort, bei der ersten Generation über den Aufenthalts- und bei der zweiten Generation den Einbürgerungswunsch gemessen. Für jede Integrationsdimension wird ein Index gebildet. Zudem werden Merkmale des Sozialkapitals (familiale Netzwerke, Wohndauer am Ort, Verwandte am Ort, Nachbarschaftskontakte) einbezogen. Als erklärende Variablen dienen individuelle Merkmale wie Herkunftsland, Generation, Einwanderungsalter, Aufenthaltsdauer, aufnahmelandspezifisches Humankapital, Migrationsmotive, Famili-

ensituation, Diskriminierungsrisiko angesichts von Religionszugehörigkeit und Religiosität sowie subjektive Diskriminierungswahrnehmung. Kontextvariablen wie Gruppengröße, Migrationsentwicklung, allgemeines Bildungsniveau in den Herkunftsländern und linguistische Distanz werden zur Erklärung von Befunden herangezogen.

Ebenfalls mit mehreren Dimensionen der Integration, in international vergleichender Perspektive, befassen sich einige weitere Studien. Jacob/Kalter (2013) untersuchen den intergenerationalen religiösen Wandel in Migrantenfamilien verschiedener Religionszugehörigkeit. Im Unterschied zu Diehl/Koenig (2009), die *Muster* der Religiosität im intergenerationalen Wandel untersuchen, betrachten sie Wandel anhand der Bedeutung der Religion, stellen diese in Zusammenhang mit der kognitiv-strukturellen und gesellschaftlichen Integration und fragen nach der unterstützenden oder hemmenden Wirkung der Religion auf den Integrationsprozess. Die kognitive Integration wird über das Bildungsniveau und die Sprachkenntnisse der Eltern sowie die selbsteingeschätzten Schulleistungen und einen Sprachtest bestimmt. Die strukturelle Integration wird über die Arbeitsmarktteilhabe der Eltern operationalisiert, die soziale (gesellschaftliche) Integration über Anteile einheimischer Freunde bei Schülern und Eltern.

Crul et al. (2012) untersuchen Bedingungen der Integration von Nachfolgegenerationsangehörigen im Vergleich zu Personen ohne Migrationshintergrund und im internationalen Städtevergleich. Sie betonen die Bedeutung von landesspezifischen und lokalen Kontexten. Religiosität wird nicht nur als Bürde, die den Integrationsprozess behindert, sondern auch als mögliche Chance verstanden, die Integration über Identifikationsmöglichkeiten zu fördern. In einem eigenen Kapitel wird der religiösen Identifikation bzw. Mustern der Religiosität nachgegangen, jedoch ohne Bezug auf Integrationsfragestellungen. Diese werden über den Schulabschluss, das Ausbildungsniveau, die Arbeitsmarktteilhabe, die berufliche Stellung, die interethnische Partnerwahl, das Zugehörigkeitsgefühl zum Aufenthaltsland, zur Ethnie, zum Wohnort sowie über interethnische Kontakte in verschiedenen Bereichen operationalisiert. Allerdings wird Religionszugehörigkeit und Religiosität nicht systematisch, sondern nur punktuell (bei der Arbeitsmarktteilhabe, beim Alter der ersten Partnerschaft und bei der Identität) als erklärende Variable einbezogen. Ansonsten konzentrieren sich die Analysen auf den Vergleich der Städte bzw. Länder und der Zuwanderergruppen. Wichtigste erklärende Variable für die Integration der Nachfolgegenerationen, so die Schlussfolgerung der Autoren, ist der länderspezifische Kontext, der das Bildungssystem, den Arbeitsmarkt, die Integrationsmodelle einschließlich der Antidiskriminierungspolitik, aber auch die wohnräumliche Segregation und daraus resultierend die (kollektive) Diskriminierungswahrnehmung beinhaltet.

Ebenfalls auf Kontextfaktoren – allerdings bezogen auf die institutionelle Anerkennung des Islam – konzentrieren sich Fleischmann/Phalet (2012) bei der Erklärung des Zusammenhangs von Religiosität und Integration. Letztere wird hier anhand des Bildungsniveaus, der Arbeitsmarktteilhabe und der interkulturellen Partnerwahl gemessen. Angenommen wird, in Abgrenzung von „klassischen“ Assimilations- oder Modernisierungsvorstellungen, dass Religiosität im Integrationsprozess nicht aufgegeben werden muss und auch einen reaktiven Charakter als Folge von Ausgrenzungserfahrungen bekommen kann. Die Studie geht davon aus, dass sich insbesondere dort, wo der Islam anderen Religionen gleichgestellt ist, individuelle Religiosität und Integration vereinbaren lassen. Als erklärende Variablen werden religiöse Sozialisation, individuelle und Gruppendiskriminierung sowie Geschlecht, Alter und der Bildungsstand der Eltern einbezogen. In einer späteren Studie (2017) untersuchen die beiden Autorinnen – ebenfalls unter Heranziehung der länderspezifischen institutionellen Anerkennung des Islam – die Auswirkungen der Religiosität auf die nationale Identifikation von Schülern. Sie gehen dabei von der Existenz von Mischidentitäten aus. Die Vereinbarkeit verschiedener Identitäten variiert jedoch nach Kontextbedingungen der Länder. Aufgrund zunehmender religiöser Pluralisierung von Gesellschaften hat die nationale Identität trotz Säkularisierung eine religiöse Komponente erhalten, was die Identifikation mit der Aufnahmegesellschaft für Muslime erschwert, so die Annahme. Die nationale Identität wird durch die Frage „Wie stark fühlen Sie sich deutsch?“ erhoben. Als erklärende Faktoren werden die institutionelle Einbindung des Islam nach Ländern, Bildungsstand der Eltern, der Anteil einheimischer Freunde, Diskriminierungserfahrung, Geschlecht und Alter herangezogen.

Auch die Untersuchung von Halm/Sauer (2017) zieht länderspezifische institutionelle und politische Kontextfaktoren für die Erklärung unterschiedlicher Muster der Integration von Muslimen in verschiedenen europäischen Ländern und für die Analyse von Unterschieden zur nichtmuslimischen Bevölkerung heran. Die Autoren gehen von Wechselwirkungen zwischen den verschiedenen Teilhabedimensionen aus, aber auch – in Anlehnung an Hans (2010) – von unterschiedlichen Geschwindigkeiten von Anpassungsprozessen in Teilbereichen. Integration wird in dieser Studie über Sprachkenntnisse, Bildungsniveau, Erwerbsstatus, Einkommen, interreligiöse Freizeitkontakte und Verbundenheit mit dem Aufnahmeland gemessen. Als erklärende Variablen werden Religiosität, Diskriminierungserfahrung, ethnische Segregation der Wohngegend, Geschlecht und Sozialkapital (Anteil andersreligiöser Freunde) einbezogen.

Nicht immer lassen sich die Studien eindeutig den Themenbereichen Kohäsion/kulturelle Anpassung oder Sozialintegration zuordnen. Einige Veröf-

fentlichungen beschreiben explizit den Zusammenhang von Sozialintegration – insbesondere der Arbeitsmarktteilhabe – und kultureller Anpassung bzw. erklären das eine mit dem anderen. So stellen Koopmans (2016) und Höhne/Koopmans (2010) unter Bezug auf die Assimilationstheorie die Frage, inwieweit kulturelle Assimilation bzw. aufnahmegesellschaftliches soziales Kapital die Arbeitsmarktintegration von Migranten erklären. Die Veröffentlichung von Höhne/Koopmans (2010) vergleicht verschiedene ethnische Migrantengruppen sowie Frauen und Männer und bezieht dabei migrationsspezifische (kulturelle) und migrationsunspezifische (regionale) Erklärungsfaktoren ein, wobei muslimische Religionszugehörigkeit und Religiosität als ein Teil der kulturellen Orientierung verstanden werden. Die Arbeitsmarktteilhabe wird anhand von Arbeitslosigkeits- und Erwerbsdauer gemessen. Bei Frauen wird auch der Übergang von Hausarbeit in Erwerbsarbeit untersucht. Als migrationsunspezifische Kontextbedingungen werden saisonale Schwankungen, Unterschiede in der Arbeitslosenquote und Anteile von geringqualifizierter Beschäftigung betrachtet. Die kulturelle Assimilation wird an Deutschkenntnissen, interethnischen Kontakten, Staatsangehörigkeit, Gewerkschaftsmitgliedschaft, Religiosität und Sprache der Mediennutzung gemessen. Des Weiteren werden Zuwanderungsgeneration, Familienstand, berufliche Stellung, Firmengröße, Alter, Kinder und das Bildungsniveau als erklärende Variablen hinzugezogen. Koopmans (2016) verwendet europaweite Daten und misst Arbeitsmarktintegration anhand von Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit im Vergleich Personen ohne Migrationshintergrund/muslimische Zugewanderte. Er unterscheidet die Muslime noch nach Herkunftsnationalität sowie Zuwanderungsgenerationen. Zu den Merkmalen der kulturellen Assimilation zählt er Sprachfähigkeit in der Aufnahmelandsprache, Mediennutzung in der Aufnahmelandsprache, interethnische Kontakte in der Nachbarschaft, im Freundeskreis und in der Familie und liberale Geschlechterrolleneinstellungen. Hieraus wird ein Index der kulturellen Assimilation gebildet. Kontrolliert wird nach Bildung, Alter, Familienstand, Geschlecht und Anzahl der Kinder und Diskriminierungswahrnehmung. Religionszugehörigkeit ist hier nicht Teil der kulturellen Assimilation und wird nicht als Erklärung für Unterschiede herangezogen. Die muslimische Konfession dient vielmehr zur Bestimmung der Vergleichsgruppen (Muslime vs. Personen ohne Migrationshintergrund).

Zwei weitere Studien befassen sich mit der Arbeitsmarktintegration von muslimischen Frauen und Werthaltungen: Milewski (2013) vergleicht die Erwerbsbeteiligung türkischer Frauen der ersten und zweiten Generation mit Bezug auf die intergenerationale Wertetransmission. Sie geht davon aus, dass die Erwerbsbeteiligung von Frauen sowohl der ersten als auch der zweiten Generation, neben dem eigenen Bildungsniveau, von Geschlechterrollen- und

Generationenbeziehungseinstellungen abhängt. Die Werthaltungen der Frauen werden dabei durch die Mütter geprägt: Die Erwerbsbeteiligung einer Frau ist höher, wenn ihre Mutter bereits erwerbstätig war, so die Annahme. Arbeitsmarktintegration wird über Erwerbsbeteiligung vs. Hausfrauenstatus bestimmt. Traditionelle Geschlechterrollen werden über die Frage nach der Verantwortung von Söhnen oder Töchtern für die Eltern sowie über die Religiosität, die als Ausdruck solcher Rollenbilder interpretiert wird, erhoben. Die Generationenbeziehungen – erhoben sowohl für die Befragten der ersten als auch der zweiten Generation – werden durch das Vorhandensein eines Elternteils im Haushalt, die Verantwortung der Kinder für die Pflege der Eltern und die Unterstützung durch die Großeltern bei der Kinderbetreuung abgebildet. Die intergenerationale Wertetransmission – sowohl bei der ersten als auch bei der zweiten Generation – wird über die Bildung und die Erwerbsbeteiligung der jeweiligen Mutter operationalisiert. Weitere erklärende Variablen sind Bildung der befragten Frauen (Schule und Berufsausbildung), Alter, Familienstand, Staatsangehörigkeit, Anzahl der Kinder und Alter des jüngsten Kindes.

Köbrich León (2013) wählt zur Messung der intergenerationalen Wertetransmission in Anlehnung an US-Studien einen speziellen Ansatz. Auch sie bezieht sich auf tradierte Geschlechterrollen, mit denen die Arbeitsmarktentscheidung (operationalisiert über Erwerbstätigkeit und wöchentliche Arbeitszeit) von zugewanderten Frauen unterschiedlicher Herkünfte der ersten und zweiten Generation im Vergleich zu Frauen ohne Migrationshintergrund erklärt werden soll. Betrachtet werden aber nicht individuelle Einstellungen oder strukturelle Rahmenbedingungen, sondern kollektive kulturelle Normen der Herkunftsgesellschaften in Bezug auf die Erwerbstätigkeit von Frauen. Diese Normen werden – so die These – nicht nur von der ersten Generation mitgebracht, sondern auch in die Nachfolgegeneration transferiert und von dieser übernommen („ererbte Kultur“). Sie beeinflussen die Entscheidungen in Bezug auf die Erwerbsbeteiligung auch der Nachfolgegeneration. Die „ererbte Kultur“ als eine der erklärenden Variablen wird über die Arbeitsmarktteilhabe (nach Definition der Internationalen Arbeitsorganisation, ILO) im Herkunftsland 1950 (für Frauen über 30 Jahre) und 1990 (für Frauen bis 30 Jahre) operationalisiert sowie – anhand von Daten der vierten Welle (1998-2001) des WVS – über Einstellungen von Frauen in den Herkunftsländern zur weiblichen Arbeitsmarktbeteiligung. Alter, Bildungsniveau, Staatsbürgerschaft, Familienstand, Eigenschaften der Ehemänner (Bildungsniveau, Arbeitseinkommen), Anzahl kleiner Kinder, regionale Arbeitslosenquoten und Aufenthaltsdauer dienen als weitere erklärende Variablen. Zusätzlich erfolgen Berechnungen nach ethnischer Herkunft. Darüber hinaus wird ge-

prüft, inwieweit die Identifikation mit Herkunfts- und Aufnahmeland sowie die Religionszugehörigkeit die Arbeitsmarktbeteiligung beeinflussen.

Halm/Sauer (2015) betrachten den Zusammenhang von muslimischer Religiosität und verschiedenen Dimensionen der Integration sowie die Kohäsion beeinflussende Einstellungen von Muslimen. Religiosität wird dabei als persönliche und soziale, integrationsrelevante Ressource verstanden. Die Integration wird über die Einschätzung der eigenen wirtschaftlichen Lage, die Erwerbsbeteiligung und die Zufriedenheit in verschiedenen Lebensbereichen gemessen, das Sozialkapital anhand des Anteils eigenreligiöser Freizeitkontakte und des Vertrauens in Mitmenschen und die Kohäsion anhand verschiedener Items zu demokratischen bzw. liberalen Einstellungen.

Auch Sauer (2016) untersucht sowohl verschiedene Integrationsdimensionen nach Esser (2001) als auch kulturelle Zugehörigkeit und Segregationsbestrebungen und geht Wechselwirkungen zwischen diesen und weiteren Faktoren wie Deprivation und Religiosität nach. Sie bildet Indices für kognitive (Schulbildungsniveau, Berufsausbildung, Deutschkenntnisse), strukturelle (Erwerbsbeteiligung, berufliche Stellung, Einkommen), gesellschaftliche (interkulturelle Freizeitkontakte, Häufigkeit interkultureller Freundschaften, Wunsch nach mehr interkulturellen Kontakten) und emotionale Integration (nationale Heimatverbundenheit, Rückkehrabsicht, Zugehörigkeit, Staatsangehörigkeit bzw. Einbürgerungsabsicht). Die kulturelle Zugehörigkeit wird, ebenso wie die Segregationsabsichten, über eine Itembatterie (Set von Aussagen) erfasst, die zu Skalen umgewandelt wird. Als beeinflussende Faktoren werden, neben dem Grad der Integration in den einzelnen Dimensionen, soziodemographische Merkmale, Generationszugehörigkeit, Diskriminierungswahrnehmung, Wahrnehmung der eigenen wirtschaftlichen Situation sowie Religiosität geprüft. Im Fokus der Studie von Sauer (2018) stehen hingegen – angelehnt an Berry (1997) sowie an die Theorie der segmentierten Integration nach Alba/Nee (1997) – die Identifikation mit der und die subjektive Nähe oder Distanz zur deutschen Gesellschaft sowie die politische Partizipation im Zeit- und Generationenvergleich. Die Integration wird hier, wie auch die Religiosität, die Wahrnehmung der wirtschaftlichen Lage, die Diskriminierungswahrnehmung und demographische Merkmale, als erklärender Faktor verwendet. Identifikation wird über die heimatliche Verbundenheit mit Herkunfts- und Aufnahmeland, den Grad der Zugehörigkeit zu beiden Ländern, das Sich-zu-Hause-Fühlen in verschiedenen Gebietseinheiten und die Entwicklung des Zugehörigkeitsgefühls gemessen. Die Nä-

he/Distanz zur deutschen Gesellschaft wird über einen Index aus verschiedenen Items abgebildet.[66]

4.2 Folgen für die Vergleichbarkeit der Studienergebnisse

Die Repräsentativität fast aller Studien zu Muslimen in Deutschland unterliegt mehr oder weniger starken Beschränkungen, was die exakte Vergleichbarkeit von Befunden begrenzt. Auch unterschiedliche Fragestellungen und Operationalisierungen mindern Vergleichsmöglichkeiten weiter, wobei dies sogar für Studien gilt, die sich derselben Datensätze bedienen.

4.2.1 Unterschiedliche Befragtengruppen

Zwar ist das grundsätzliche Vorgehen bei der Auswahl der Zielpersonen in vielen Fällen gleich – die Bestimmung von Zugewanderten nach Herkunftsländern und die anschließende Frage nach der Religionszugehörigkeit –, doch variieren die einbezogenen Länder (und auch ihre Anzahl) erheblich. Häufig sind mindestens die beiden größten Herkunftsgruppen (Türkeistämmige und Zuwanderer aus dem ehemaligen Jugoslawien) berücksichtigt. Sie stellten nach Stichs (2016) im Jahr 2015 noch knapp zwei Drittel und 2011 knapp drei Viertel der Muslime in Deutschland.[67] Nicht immer entspricht jedoch das Verhältnis der Befragten der einbezogenen Herkunftsgruppen in den Samples dem tatsächlichen Verhältnis in der Grundgesamtheit. Fast immer fehlen bei dieser Vorgehensweise Muslime, die aus Gesellschaften stammen, die nicht mehrheitlich muslimisch sind, ebenso wie Muslime ohne Migrationshintergrund und Muslime aus Ländern, aus denen nur wenige Zuwanderer stammen. Auch bei Studien, die dem Ideal der Repräsentativität noch relativ nahe kommen, ist aufgrund des Fehlens amtlicher Vergleichsdaten die Prüfung der tatsächlichen Repräsentativität erschwert (vgl. Schnell et al. 2011: 298). Hin-

66 Items sind hier: „Ich fühle mich in Deutschland zuhause“, „Obwohl ich hier aufgewachsen bin bzw. lange hier lebe, bin ich doch sehr anders als Deutsche“, „Ich finde es eigentlich einfach, die deutsche und die türkische Lebensweise zusammenzubringen“, „Ich fühle mich manchmal hin- und hergerissen zwischen der Türkei und Deutschland“, „Ich fühle mich den Deutschen ziemlich nahe“, „Manchmal fühle ich mich heimatlos und weiß nicht, wohin ich gehöre“, „Eigentlich fühle ich mich weder in Deutschland noch in der Türkei richtig zuhause“.

67 Einige Studien berücksichtigen nur Türkeistämmige, die 2015 aber nur noch rund die Hälfte der Muslime in Deutschland ausmachten (vgl. Stichs 2016).

zu kommt, dass auch die Definition von Zugewanderten bzw. Personen mit Migrationshintergrund, zumeist Ausgangspunkt der Zielgruppenbestimmung, nicht eindeutig ist – je nachdem, ob auch Angehörige der dritten Generation (also Personen, deren Großeltern zugewandert sind) oder Personen, die einen einseitigen Migrationshintergrund haben (also nur ein Eltern- oder Großelternteil, das zugewandert ist), berücksichtigt werden.

Andere Datensätze, die die Bevölkerung insgesamt (oder Subgruppen) umfassen und eine repräsentative Auswahlmethode[68] verwenden (wie ESS, WVS oder ALLBUS), enthalten zwar eine breite Palette an Herkünften, doch ist die Gesamtzahl der in diesen Datensätzen enthaltenen Muslime mit weniger als 500 Personen so gering, dass zwar Zusammenhangsanalysen von Merkmalen möglich sind, eine Repräsentation „der" Muslime in den Verteilungen aber zumindest fraglich ist – gerade vor dem Hintergrund der Vielfalt der Herkünfte, Konfessionen und weiterer Ausprägungen. Grundsätzlich gilt, dass mit steigender Anzahl der Befragten die Repräsentativität durch die bessere Abbildung der Vielfalt steigt. Erschwerend kommt bei Bevölkerungsbefragungen hinzu, dass diese zumeist nur in deutscher Sprache durchgeführt werden, mit entsprechenden Auswirkungen auf die Repräsentativität, wie bereits oben ausgeführt.

Die Vergleichbarkeit der Studien kann selbstverständlich auch durch die explizite Begrenzung auf bestimmte Subgruppen beeinträchtigt sein, wobei die Daten für den jeweiligen Ausschnitt der muslimischen Bevölkerung (nicht jedoch für Muslime insgesamt) repräsentativ sein können. Unterschiedlich ist auch, ob Personen ohne Migrationshintergrund als Vergleichs- oder Kontrollgruppe einbezogen sind und ob Muslime mit Personen ohne Migrationshintergrund, Christen ohne Migrationshintergrund oder christlichen Zuwanderern verglichen werden. Bei internationalen Studien variieren die verglichenen Länder. In einigen Studien werden Herkunftsgruppen verglichen und die Religionszugehörigkeit oder Religiosität dient als eine von mehreren intervenierenden Variablen. Je nach herangezogener Vergleichsgruppe können Differenzen in den Ergebnissen zu den Muslimen unterschiedlich ausfallen bzw. interpretiert werden.

68 Z.B. die Stichprobenziehung nach Regionen, Orten und Straßen oder nach zufällig generierten Telefonnummern.

4.2.2 Validität

Darüber hinaus sollte bei der Interpretation von Befragungsdaten generell bedacht werden, dass es sich um subjektive Angaben handelt, die von allgemeinen Stimmungen beeinflusst sein und auch angesichts sozialer Erwünschtheit gemacht werden können (vgl. Schnell et al. 2011: 348). Hier kann auch eine Rolle spielen, ob die Befragung schriftlich, „face-to-face" oder telefonisch erfolgt.

Nicht unerheblich für das Ergebnis ist auch der Zeitpunkt der Datenerhebung, der in den hier betrachteten Studien von 2003 bis 2017 reicht (und im Falle der Verwendung der Zeitreihe des SOEP sogar Daten bis ins Jahr 1984 einschließt), ein Zeitraum, in dem doch deutliche Schwankungen in den Debatten um Muslime und Integration zu verzeichnen waren, was sich auch auf die jeweiligen Ergebnisse auswirken sollte. Auch hat sich die Zuwanderungs- und Integrationssituation in diesem Zeitraum tatsächlich verändert.

4.2.3 Unterschiedliche Konzepte und Operationalisierungen

Die Vergleichbarkeit der Ergebnisse wird darüber hinaus durch die Breite der Fragestellungen, der zugrunde liegenden Theorien und unterschiedliche Operationalisierungen auch ähnlicher Konzepte erschwert. So konzentrieren sich einige Studien explizit auf die Aufdeckung und Erklärung fundamentalistischer Einstellungen unter Muslimen, andere betrachten die Ausbildung von (brückenbildendem) Sozialkapital. Wieder andere fragen nach Wertedifferenzen zwischen Muslimen/Zuwanderern und Personen ohne Migrationshintergrund oder nach kultureller Assimilation, weitere befassen sich mit der Teilhabe in verschiedenen gesellschaftlichen Bereichen bzw. der Sozialintegration. Manchmal wird Kohäsion durch Sozialintegration erklärt oder Sozialintegration mit kultureller Assimilation. In einigen Studien stehen die muslimische Religion und ihre verschiedenen Ausprägungen im Fokus, in anderen wird muslimische Religionszugehörigkeit per se als Ausdruck kultureller Distanz gewertet, wieder in anderen ist sie eine mögliche intervenierende Variable unter anderen. In vielen Studien wird nur nach Religionszugehörigkeit unterschieden, andere betrachten dagegen auch den Grad oder verschiedene Ausprägungen der Religiosität. Auch die weiteren intervenierenden Merkmale sind sehr unterschiedlich. Zumeist werden soziodemographische oder sozioökonomische Merkmale, in einigen Fällen länderspezifische Kontexte, manchmal auch Diskriminierungserfahrungen, Identitäten oder sehr

diverse Merkmale der kulturellen Anpassung in die zumeist multivariaten Erklärungsmodelle und Analysen[69] einbezogen.

Häufige Theorien, auf die die Studien rekurrieren, sind der Sozialkapitalansatz von Putnam (1993) und auch das Fundamentalismuskonzept von Altemeyer/Hunsberger (1992). Bezüglich der Integrationsverläufe werden klassische (Esser 2001) oder neuere amerikanische Assimilationstheorien (Alba/Nee 1997, Portes/Zhou 1993) herangezogen. Alternativ orientieren sich Beiträge auch eher am psychologischen Konzept von Berry (1997) oder ziehen in der Assimilationstheorie vernachlässigte Kontextüberlegungen heran, die jedoch ganz unterschiedliche (Länder-)Merkmale betonen, wie beispielsweise religiösen Pluralismus, die ökonomische Lage oder die Verankerung des Islam im jeweiligen Staatswesen.

Nicht zuletzt ist beim Vergleich und bei der Interpretation von Ergebnissen die Umsetzung in konkrete Erhebungsinstrumente zu beachten. So scheint die empirische Forschung noch relativ einig über die Erfassung der Religionszugehörigkeit und von Bildungs- sowie soziodemographischen Merkmalen zu sein. Es zeigen sich jedoch auch hier bereits deutliche Unterschiede bei der Erfassung der Arbeitsmarktteilhabe (Werden die berufliche Stellung und das Einkommen einbezogen?). Ebenso variiert die Erfassung von Sozialkapital (Werden Kontakte oder Freunde, Mitgliedschaften, Eigen- und Fremdgruppenvertrauen erhoben?) und der Identifikation (Zugehörigkeitsgefühl, Verbundenheit mit Mehrheitsgesellschaft oder Eigengruppe, Einbürgerung etc.). Auch die Religiosität wird über sehr unterschiedliche Merkmale operationalisiert (von der Frage nach der selbsteingeschätzten Intensität über religiöse Praxis bis hin zu spezifischen Glaubensinhalten). Bezüglich der Indikatoren für Wertewandel und kulturelle Assimilation zeigt sich eine erhebliche Bandbreite, wobei häufig mit einer ganzen Batterie von Einstellungen gearbeitet wird, die dann zu Indices oder Skalen zusammengefasst werden. Häufig werden Geschlechterrollenerwartungen, Gewaltakzeptanz und Demokratiedistanz thematisiert, aber auch hier unterscheiden sich die konkreten Formulierungen. Ebenso unterschiedlich ist – abgesehen vom

---

69 Multivariate Analysen berechnen den Einfluss mehrerer erklärender (unabhängiger) Merkmale auf eine zu erklärende (abhängige) Variable und berücksichtigen dabei auch Zusammenhänge der erklärenden Variablen untereinander, so dass eigenständige Effekte für jedes einbezogene Merkmal berechnet werden können. Damit kann beispielsweise geprüft werden, ob Religionszugehörigkeit einen vom Bildungsniveau unabhängigen Einfluss auf bestimmte Einstellungen hat oder Unterschiede in den Einstellungen zwischen Muslimen und Christen eher durch das Bildungsniveau bedingt sind, das zwischen den Gruppen variiert. Zudem wird berechnet, in welchem Maß die erklärenden Variablen insgesamt Unterschiede bezüglich der abhängigen Variable bedingen.

regelmäßigen Einbezug soziodemographischer Merkmale – die Anzahl der in multivariaten Analysen berücksichtigten Variablen.

Internationale oder regional vergleichende Studien beziehen zumeist strukturelle Rahmenbedingungen in unterschiedlichen Ländern in ihre Erklärungsmodelle ein.

4.2.4 Vergleichsmöglichkeiten

Der Vergleich von Ergebnissen unterschiedlicher Studien zur Sozialintegration von Muslimen in Deutschland und zu Gefahren für das Zusammenleben erweist sich also als voraussetzungsvoll. Dabei ist die Frage nach der genauen Definition des Erkenntnisgegenstands bzw. der Grundgesamtheit nur ein Aspekt, wenn auch ein wichtiger. Bedeutsam sind auch, neben der selbstverständlichen Schwierigkeit des Vergleichs von Arbeiten mit unterschiedlichen Fragestellungen und theoretischen und begrifflichen Konzepten, die variierenden Operationalisierungen ansonsten ähnlicher Erkenntniskategorien.

Insofern ist grundsätzlich davon auszugehen, dass Befunde zu Muslimen in Deutschland in beträchtlichem Umfang voneinander abweichen (müssen). Die Identifikation tatsächlich widersprüchlicher oder aber auch konsensualer Befunde bedarf damit eines detaillierten Vergleichs der jeweiligen Arbeiten bzw. einer gut begründeten Auswahl der verglichenen Studien.[70]

70 Insofern stellt sich die Frage, ob populärwissenschaftliche Versuche der Aufarbeitung des Wissenstandes zur Integration von Muslimen, zuletzt unternommen durch Wagner (2018) und Sarrazin (2018), nicht grundsätzlich scheitern müssen, unabhängig von der Auseinandersetzung mit konkreten Deutungen und Schlussfolgerungen der Autoren.

5 Sozialintegration und Kohäsion in ausgewählten Studien

Im Folgenden werden die Ergebnisse einiger der 33 Studien jeweils zu Religiosität, Sozialkapital, Sozialintegration und Kohäsion vorgestellt und mit dem Ziel verglichen, den Stand der Integration von Muslimen in Deutschland in den betrachteten Dimensionen darzustellen. Zunächst bleibt unberücksichtigt, inwieweit sich Religionszugehörigkeit oder Religiosität auf den Integrationsstand auswirken, wenngleich der Bezug auf Vergleichsgruppen an verschiedenen Stellen bereits für eine Einordnung herangezogen wird.

Um dem Problem der Vergleichbarkeit zu begegnen, werden hier nur solche Studien betrachtet, die zumindest annähernd die muslimische Bevölkerung in Deutschland abbilden. Es werden also Arbeiten berücksichtigt, die sich entweder auf repräsentative Bevölkerungsbefragungen mit einer ausreichenden Anzahl von Muslimen beziehen oder die Daten verwenden, bei denen die Zielgruppe zwar nur nach (einigen wenigen) Herkunftsländern ausgewählt wurde, die aber mindestens Türkeistämmige und Befragte aus dem ehemaligen Jugoslawien – und damit Repräsentanten von zwei Dritteln bis drei Vierteln der Muslime in Deutschland – beinhalten. Sind die Daten auf eine einzelne Herkunftsgruppe oder auf wenige, nicht die deutliche Mehrheit der Muslime in Deutschland repräsentierende Gruppen, nach Alter, Regionen/Städten oder Geschlecht beschränkt oder enthalten sie weniger als 500 Muslime, werden sie nicht in die Darstellung einbezogen.

Vom Ausschlusskriterium der Altersbegrenzung wurden diejenigen Studien ausgenommen, die sich mit der Arbeitsmarktintegration befassen und entsprechend nur Erwerbspersonen betrachten (siehe Stichs/Müssig 2013, Koopmans 2016, Höhne/Koopmans 2010). Hier werden dann aber auch nur Ergebnisse zur Arbeitsmarktintegration dargestellt (wobei in den Studien mitunter auch andere Analysen enthalten sind).

Angesichts der Bedeutung im gesellschaftlichen Diskurs werden am Ende des Kapitels gesondert noch die Ergebnisse der vier Studien vorgestellt, die sich explizit mit Fundamentalismus oder Radikalisierung sowie mit Gewaltverhalten befassen, obwohl sie auf bestimmte, nicht repräsentative Herkünfte und dort Herkunftsregionen, Altersgruppen oder Wohnorte begrenzt sind.[71] Zudem wird auch auf die Studie von Pollack et al. (2016) eingegangen, die ebenfalls u.a. fundamentalistische Einstellungen thematisiert. Diese Arbeiten

71 Siehe Koopmans (2014), Frindte et al. (2011), Baier/Pfeiffer (2012), Brettfeld/Wetzels (2007).

werden jedoch nicht in den Vergleich der (annähernd) repräsentativen Studien einbezogen.

5.1 Darstellung und Vergleich der Ergebnisse zu zentralen Variablen

5.1.1 Religiosität

Einige der hier betrachteten Studien prüfen muslimische Religiosität nicht genauer, sondern weisen nur muslimische Religionszugehörigkeit aus.[72] Weitere Studien betrachten zwar die Religiosität im Detail, geben hierzu jedoch keine Verteilungen oder Häufigkeiten an, sondern verwenden die Informationen nur als erklärende Variablen in Zusammenhangsanalysen,[73] so dass daraus keine konkreten Informationen über den Grad der Religiosität der Muslime zu beziehen sind.

In den verbleibenden Studien wird die Religiosität nicht nur sehr unterschiedlich operationalisiert, sondern auch dargestellt – manchmal als prozentuale Verteilung, manchmal als Mittelwert, manchmal ausschließlich separat nach Herkunftsländern oder nach Geschlechtern. Einigkeit herrscht lediglich darüber, dass Muslime religiöser sind als Personen ohne Migrationshintergrund, einheimische Christen oder christliche Zugewanderte, wobei Stichs/Müssig (2013: 66) allerdings bei muslimischen Zuwanderern zwischen 25 und 64 Jahren nur relativ geringe Unterschiede zu zugewanderten Christen gleichen Alters ausmachen.[74] Betrachtet man den selbsteingeschätzten Grad der Religiosität, so liegt der Anteil der sehr oder eher religiösen Muslime in Deutschland zwischen 86% bei Haug et al. (2009: 141) und 71% (Muslime mit pakistanischem Hintergrund) bis 35% (Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien) bei Tillie et al. (2013: 31), Türkeistämmige erreichen hier 70%. Bei Verwendung eines komplexeren Zentralitätsindex identifizieren

72 Siehe Carol et al. (2013), Koopmans (2016), Vogel/Hameister (2016). Religionszugehörigkeit wird hier in Form einer Selbstzuweisung durch die Befragten operationalisiert. Haug et al. (2009) und Koopmans (2014) unterscheiden zusätzlich nach Glaubensrichtung.

73 Siehe Traunmüller (2008), Höhne/Koopmans (2010), Hans (2010).

74 Zugleich wird bei Stichs/Müssig (2013: 65) deutlich, dass muslimische und christliche Frauen etwas religiöser sind als die entsprechenden Männer. Sie berechnen für muslimische Frauen einen Mittelwert von 3,2 auf einer Skala von 1 bis 4, für muslimische Männer 3,1. Zugewanderte christliche Frauen liegen bei 3,1 und christliche Männer bei 2,9.

Halm/Sauer (2017: 36) in Deutschland 40% hochreligiöse Muslime. Nichtmuslime sind demgegenüber nur zu 16% hochreligiös.

Nach den Ergebnissen von Haug et al. (2009: 150) feiern muslimische Zugewanderte zu 69% religiöse Feste, Zugewanderte anderer Religionszugehörigkeit zu 49%. Auch das Fasten wird von Muslimen häufiger eingehalten als von Zugewanderten anderer Religionszugehörigkeit (57% zu 19%, S. 155). Zudem ist der Anteil derjenigen, die nie beten, unter Muslimen (20%) im Vergleich zu Migranten anderer Religion (24%) geringer (S. 146).

Nach Tillie et al. (2013: 53) liegt der Anteil der muslimischen Frauen, die ein Kopftuch tragen, in Deutschland bei Türkeistämmigen bei 41%; bei Frauen aus Marokko sind es 50% und bei Frauen mit Wurzeln in Pakistan 78%. Frauen aus dem ehemaligen Jugoslawien tragen jedoch nur zu 4% ein Kopftuch. Nach Haug et al. (2009: 195) sind es für alle Musliminnen 28%, die ein Kopftuch tragen. Auch zeigen sich teils erhebliche Unterschiede nach Herkunftsländern oder -regionen (Türkei 31%, Südosteuropa 5%, Nordafrika 35%, Naher Osten 30%, Südostasien 28%), wobei insgesamt die Anteile niedriger ausfallen als bei Tillie et al. (2013).

5.1.2 Sozialkapital/Interaktion

Eine Reihe der Studien beschäftigt sich mit Sozialkapital und der mehrheitsgesellschaftlichen Einbindung – interethnische Kontakte in verschiedenen Lebensbereichen, organisatorische Einbindung und Vertrauen in die bzw. Offenheit gegenüber der Mehrheitsgesellschaft –, wobei manche Arbeiten mehrheitsgesellschaftliche Kontakte und Vereinsmitgliedschaften eher aus der Perspektive der Sozialintegration, andere eher mit Blick auf die Kohäsionsfunktion betrachten. In den Veröffentlichungen von Höhne/Koopmans (2010) und Traunmüller (2008) werden keine Häufigkeitsverteilungen zu den Merkmalen des Sozialkapitals für Muslime angegeben. In der Studie von Höhne/Koopmans (2010) werden Häufigkeiten der Merkmale des Sozialkapitals getrennt nach Herkunftsgruppen, nach Arbeitsmarktteilhabe und Geschlecht dargestellt sowie als erklärende Faktoren der Arbeitsmarktintegration verwendet. Bei Traunmüller (2008) sind sie die zu erklärenden Merkmale, wobei die Religionszugehörigkeit und Religiosität als erklärende Variablen verwendet werden.

Zu *interethnischen Kontakten* stellen Haug et al. (2009: 264) fest, dass Muslime in den meisten Lebensbereichen, mit Ausnahme des Freundeskreises (70% zu 70%), zu etwas geringeren Anteilen häufige Kontakte pflegen als Zugewanderte anderer Religionszugehörigkeit (Familie 67% zu 73%, Arbeitsplatz 80% zu 81%, Nachbarschaft 77% zu 83%). Die Unterschiede sind aber eher gering. Zudem betrachten Haug et al. (2009: 266) interethni-

sche Ehen: Danach haben nur 4% der Muslime, aber 24% der Angehörigen anderer Religionen einen Partner ohne Migrationshintergrund. Bei nichtreligiösen Zuwanderern sind es 18%. Zugleich wünschen sich 69% der Muslime und 63% der andersreligiösen Zugewanderten mehr interethnische Kontakte (S. 275). Nach Halm/Sauer (2017: 32) verfügen 78% der Muslime in Deutschland über häufige oder sehr häufige interreligiöse Freizeitkontakte, bei 64% besteht der Freundeskreis mindestens zur Hälfte aus Nichtmuslimen (S. 38). Traunmüller (2008: 18) findet ohne Nennung konkreter Zahlen bei der Betrachtung von interkulturellen Freundschaftsnetzwerken[75] keinen Unterschied zwischen Muslimen, einheimischen Christen und einheimischen Nichtreligiösen.

Hans (2010) präsentiert Verteilungen nur nach Herkunftsländern, nicht nach Religionszugehörigkeit, und unterscheidet nach erster und zweiter Generation. Danach hatten von den Erstgenerationsangehörigen 73% der Türkeistämmigen und 85% der Befragten aus dem ehemaligen Jugoslawien Besuche von Deutschen, bei den Herkünften aus eher christlich geprägten Ländern sind es zwischen 77% und 88%. Besuche bei Deutschen machten 67% der Türkeistämmigen, 83% derjenigen aus dem ehemaligen Jugoslawien und zwischen 73% und 85% der anderen Herkünfte. In der ersten Generation haben 34% der Türkeistämmigen und 58% der Befragten aus dem ehemaligen Jugoslawien Deutsche unter ihren drei besten Freunden, die anderen Gruppen zwischen 43% und 64% (S. 155). Die Anteile für die zweite Generation liegen wesentlich höher. Besuch von Deutschen oder bei Deutschen gaben jeweils 87% der Türkeistämmigen, 97% bzw. 98% der Jugoslawienstämmigen und zwischen 93% und 98% der anderen Gruppen an (S. 190). Deutsche unter den drei besten Freunden haben 63% der türkeistämmigen Zweitgenerationsangehörigen, 82% der Gruppe aus dem ehemaligen Jugoslawien und zwischen 71% und 100% der anderen Gruppen. Insgesamt verfügen Türkeistämmige am seltensten über Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft. Am höchsten ist dieser Anteil bei Zuwanderern aus Osteuropa, dicht gefolgt von Befragten aus dem ehemaligen Jugoslawien, wobei in der zweiten Generation die Unterschiede nach Herkunft insgesamt gering ausfallen.

Nur Mittelwerte nach den einbezogenen Herkunftsländern (und nicht insgesamt für Muslime) präsentieren Tillie et al. (2013: 81, in Form von Balkendiagrammen) zu interethnischen Kontakten in den Bereichen Nachbarschaft, Verein, Freundeskreis und Familie. Sie konstatieren, analog zu Hans

75 Erhoben wurde die Nationalität von drei Personen im Freundschaftsnetzwerk, codiert wurde die Anzahl der Personen, die eine andere Nationalität als die Befragten haben (Traunmüller 2008: 13).

(2010), für Deutschland die häufigsten interethnischen Kontakte bei Muslimen aus dem ehemaligen Jugoslawien, die seltensten bei Türkeistämmigen.

Die Ergebnisse zeigen, trotz unterschiedlicher Fragestellungen, verwendeter Kategorien und Darstellung, dass interethnische und interreligiöse Kontakte und Freundschaften unter den Muslimen in Deutschland durchaus weit verbreitet sind und kaum seltener als bei nichtmuslimischen Zugewanderten vorkommen. Menschen exjugoslawischer Herkunft verfügen dabei noch häufiger über Kontakte als Türkeistämmige.

Bezogen auf die *Mitgliedschaften in Vereinen* oder ehrenamtliches Engagement[76] – Indikatoren für das Vorhandensein von Sozialkapital – weisen Haug et al. (2009: 167) nach, dass Zugewanderte nichtmuslimischer Religiosität etwas häufiger religiösen Vereinen angehören (27%) und sich dort auch etwas häufiger engagieren (15%) als Muslime (20% bzw. 13%), wobei die Unterschiede nicht sehr ausgeprägt sind (S. 170).[77] Zugleich sind Muslime nach Haug et al. (2009: 257) etwas häufiger Mitglieder nichtreligiöser Vereine als Zugewanderte anderer Religionszugehörigkeit (59% zu 50%). Beide Zuwanderergruppen sind zu sehr geringen Anteilen ausschließlich Mitglieder eigenethnischer Organisationen (4% bzw. 3%). Muslime sind sogar noch etwas häufiger als Zugewanderte anderer Religionszugehörigkeit Mitglieder nur oder auch in mehrheitsgesellschaftlichen Vereinen (55% zu 48%).

Für das *Engagement* in nichtreligiösen Organisationen (ohne Unterscheidung eigenethnischer oder mehrheitsgesellschaftlicher Vereine) sehen jedoch Vogel/Hameister (2016: 241-242) deutliche Unterschiede nach Religionszugehörigkeit: Muslime sind, wie auch Menschen ohne Konfession, zu geringeren Anteilen freiwillig engagiert als Angehörige der Kirchen. Insgesamt engagieren sich 36% der Bevölkerung ab 14 Jahre. Unter Katholiken und Protestanten liegt dieser Anteil mit jeweils 49% darüber, unter Muslimen mit 27% deutlich darunter. Dabei sind muslimische Frauen häufiger engagiert als muslimische Männer (28% zu 26%), in allen anderen Gruppen ist es umgekehrt. Traunmüller (2008: 15-16) bestätigt, ohne Angabe konkreter Zahlen, dass unter Muslimen seltener ehrenamtliches Engagement zu finden ist als bei Christen und Nichtreligiösen.

---

76 In der Regel wird zwischen der Mitgliedschaft, die lediglich eine Inanspruchnahme von Angeboten (oder nicht einmal dies) bedeuten kann, und dem freiwilligen Engagement – der freiwilligen und ehrenamtlichen Übernahme von Aufgaben oder Tätigkeiten – unterschieden (vgl. Simonson et al. 2017: 31).

77 Hier besteht möglichweise ein Validitätsproblem der Frage, da speziell in Moscheegemeinden eine formale Mitgliedschaft nicht die Regel ist bzw. mitunter nur das „Familienoberhaupt“ Vereinsmitglied wird.

Auch in diesem Punkt lassen sich die Studien nicht direkt vergleichen. Doch weisen auch diese Daten darauf hin, dass das organisierte brückenbildende Sozialkapital im Sinne von Mitgliedschaften in Vereinen und Organisationen unter Muslimen durchaus vorhanden ist und nicht geringer als bei nichtmuslimischen Zugewanderten, wenngleich sich Muslime sehr viel seltener freiwillig *engagieren* als Personen ohne Migrationshintergrund. Auch hier bilden im Vergleich nach Herkünften Muslime aus Exjugoslawien mehr Sozialkapital als Türkeistämmige.

Eine wichtige Voraussetzung für die Ausbildung gerade brückenbildenden Sozialkapitals ist die Haltung gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, die Haug et al. (2009) und Tillie et al. (2013) anhand der Akzeptanz interreligiöser Heiraten untersuchen. Letztere prüfen die Einstellungen zu interreligiösen Heiraten in der Familie (und auch zu einer gemischten Nachbarschaft), wobei sie wiederum keine Verteilungen, sondern Mittelwerte in Balkendiagrammen für verschiedene muslimische Herkunftsgruppen und Personen ohne Migrationshintergrund präsentieren. Danach zeigt sich für Deutschland, dass interreligiöse Heiraten in der Familie von allen Gruppen leicht negativ bewertet werden, am negativsten von Muslimen aus Pakistan, gefolgt von Personen ohne Migrationshintergrund. Am positivsten ist die Beurteilung bei Muslimen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Fremdreligiöse Nachbarschaften werden von allen Gruppen zumindest neutral bis leicht positiv gesehen – am positivsten von Muslimen aus Exjugoslawien –, mit Ausnahme der Personen ohne Migrationshintergrund, die hier eine leicht negative Einstellung aufweisen (Tillie et al. 2013: 85). Die Prüfung von Haltungen zu Intergruppenkontakten anhand verschiedener Items zeigt, dass die Einstellung von Muslimen gegenüber der Mehrheitsgesellschaft, bei geringen Differenzen nach Herkünften, deutlich positiver ist als umgekehrt (Tillie et al. 2013: 87). Haug et al. (2009: 276) untersuchen die soziale Distanz zwischen Gruppen als Indikator von Ethnozentrismus anhand der Akzeptanz bzw. Vorstellbarkeit interreligiöser Heiraten und unterscheiden dabei Personen mit und ohne Partner sowie die Akzeptanz bezogen auf Söhne und Töchter. Bei Singles finden sie keinen Unterschied zwischen Muslimen und Zugewanderten anderer Religionszugehörigkeit (65% zu 64% Zustimmung), bei Befragten mit Partner sind Muslime skeptischer als Andersreligiöse (58% zu 67%, S. 277). Die Akzeptanz bezüglich der eigenen Kinder ist ausgeprägter: Bei Söhnen liegt sie bei Muslimen und bei Nichtmuslimen unabhängig von der Frage, ob die Befragten tatsächlich einen Sohn haben, bei 80%. Bei Töchtern, unabhängig davon, ob die Befragten tatsächlich eine Tochter haben, ist die Akzeptanz insbesondere bei Muslimen (63%) weniger häufig, wobei auch Nichtmuslime bei Töchtern etwas skeptischer sind (77%, S. 282). Die Ergebnisse zur Beurteilung interreligiöser Heiraten unterscheiden sich also tendenziell zwischen

Tillie et al. (2013) und Haug et al. (2009). So ergibt sich in ersterer Studie eine eher negative Sicht, bei Haug et al. (2009) hingegen eine mehrheitliche Akzeptanz.

Festzuhalten bleibt, dass Muslime durchaus häufig für brückenbildendes Sozialkapital relevante Merkmale aufweisen. Zudem ist unter ihnen häufiger Offenheit für Intergruppenbeziehungen festzustellen als bei Personen ohne Migrationshintergrund. Dieser – auch nur vor dem Hintergrund aufgeregter Desintegrationsdebatten kontraintuitive – Befund kennzeichnet dabei eigentlich nur eine Normalität für Minderheiten, die naturgemäß stärker auf Intergruppenkontakte angewiesen sind als die Mehrheit.

5.1.3 Sozialintegration

Die hier berücksichtigten Beiträge befassen sich mit der Sozialintegration im Sinne von Bildung, Deutschkenntnissen und Arbeitsmarktteilhabe. Allerdings stellen Tillie et al. (2013) nur Daten zu Deutschkenntnissen dar, während weitere Merkmale nur für Zusammenhangsanalysen verwendet werden. Die Beiträge von Höhne/Koopmans (2010) und Hans (2010) stellen die Verteilungen nur nach Herkünften dar, wobei unter den verschiedenen Herkünften auch Befragte nichtmuslimischer Religionszugehörigkeit sein können. Für die Arbeitsmarktintegration weisen Höhne/Koopmans (2010) keine konkreten Zahlen, sondern Verlaufskurven aus, anhand derer Angaben für das Jahr 2006 ungefähr abgelesen werden können. Hans (2010) stellt Ergebnisse nach Zuwanderungsgenerationen getrennt vor. Koopmans (2016), der Daten von Personen ohne Migrationshintergrund und von Muslimen verwendet, stellt die Ergebnisse zur Sozialintegration nur nach Herkünften und nicht für Muslime insgesamt dar.

Diejenigen Veröffentlichungen, die die *Schulbildung* betrachten, kommen relativ einhellig zu dem Ergebnis, dass muslimische Zugewanderte über ein geringeres Bildungsniveau verfügen als andere Gruppen. Nach Haug et al. (2009: 211) haben – unabhängig vom Land des Schulabschlusses – 7% der nichtmuslimischen und 15% der muslimischen Zugewanderten keinen Schulabschluss. Über einen höheren Schulabschluss verfügen 42% der nichtmuslimischen und 34% der muslimischen Migranten. Beim Vergleich der in Deutschland erworbenen Abschlüsse (S. 212) ergeben sich ähnliche Unterschiede: Nichtmuslime haben zu 7% keinen und zu 35% einen höheren Abschluss, Muslime zu 14% und 29%. Haug et al. (2009: 215) weisen jedoch darauf hin, dass das Schulbildungsniveau sehr stark nach Herkunftsregionen und muslimischen Konfessionen schwankt. Stichs/Müssig (2013: 66) betrachten christliche und muslimische Zugewanderte im Alter zwischen 25 und 64 Jahren und unterscheiden nach Männern und Frauen, wobei sie die

muslimischen Frauen noch danach unterteilen, ob sie nach eigener Angabe ein Kopftuch tragen. Auch sie kommen zu dem Ergebnis, dass Christen über ein höheres Schulbildungsniveau verfügen als Muslime und konstatieren bei Christen nur geringe diesbezügliche Geschlechterunterschiede. Bei Muslimen zeigen Frauen hingegen ein geringeres Bildungsniveau, zumal Frauen, die ein Kopftuch tragen. Nach diesen Ergebnissen, die denen von Haug et al. (2009) ähneln, haben muslimische Männer zu 12% keinen und zu 42% einen höheren Schulabschluss, christliche Männer besitzen nur zu 5% keinen und zu 41% einen höheren Abschluss. Bei den christlichen Frauen sind es ebenfalls 5% ohne und 42% mit höherem Schulabschluss, bei muslimischen Frauen insgesamt 15% ohne und 28% mit höherem und bei kopftuchtragenden Frauen 15% ohne und nur 16% mit höherem Abschluss. Ein analoges Bild bezogen auf die Geschlechterunterschiede zeigt sich nach Stichs/Müssig (2013: 66) bei der Berufsausbildung: Zugewanderte christliche Männer haben zu 57% und muslimische Männer zu 56% keine anerkannte Berufsausbildung. Bei christlichen Frauen liegt letzterer Anteil allerdings mit 71% deutlich höher als bei Männern und noch höher als bei muslimischen Frauen (65%). Sehr wohl ergeben sich auch hier deutliche Unterschiede zwischen muslimischen Frauen mit und ohne Kopftuch, denn „nur" 58% der muslimischen Frauen ohne Kopftuch, aber 78% der Frauen mit Kopftuch haben keine anerkannte Berufsausbildung.

Halm/Sauer (2017: 29-30) wiederum vergleichen die Schulbildungsdauern von Muslimen der Nachfolgegeneration in verschiedenen europäischen Ländern. Danach haben 36% der in Deutschland geborenen oder aufgewachsenen Muslime ein eher geringes Bildungsniveau (bis zum 17. Geburtstag die Schule beendet). Dieser Anteil ist in der Schweiz und in Österreich noch höher, in Frankreich und Großbritannien jedoch geringer.

Hans (2010: 286) gibt zunächst die Bildungsdauer (Mittelwert in Jahren) für verschiedene Herkunftsgruppen an – in der ersten Generation zwischen 9 und 11 Jahren, in der zweiten Generation zwischen 10 und 12 Jahren. Zudem werden Anteile ohne Berufsausbildung für die erste Generation genannt; diese betragen zwischen 13% und 35%. Zudem vergleicht sie die Bildungszeit von Nachfolgegenerationsangehörigen verschiedener Herkünfte (nicht nur Muslime) und setzt diese in Relation zur Zeit der Personen ohne Migrationshintergrund gleichen Alters (S. 184). Danach entspricht die Bildungszeit Türkeistämmiger 86% der einheimischen Vergleichsgruppe, die von zugewanderten Nachfolgegenerationsangehörigen aus dem ehemaligen Jugoslawien 93%. Andere Herkünfte liegen zwischen 94% und 102%, wobei das höchste Niveau bei Osteuropäern zu finden ist, das sogar über dem der entsprechenden Personen ohne Migrationshintergrund liegt.

Insgesamt lassen sich die Ergebnisse hier aufgrund der verschiedenen Darstellungen nicht vergleichen, mit Ausnahme von Haug et al. (2009) mit Stichs/Müssig (2013), die allerdings auch auf derselben Datengrundlage basieren („Muslimisches Leben“).

Die deutschen *Sprachkenntnisse* als Voraussetzung für Bildungserfolg und Erwerbsbeteiligung werden ebenfalls sehr unterschiedlich gemessen und dargestellt. Haug et al. (2009: 244) und Stichs/Müssig (2013: 67) – beide anhand eines Index aus vier Dimensionen der Sprachkompetenz – kommen zu dem Ergebnis, dass kaum Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Zugewanderten bestehen (Mittelwert muslimische und christliche Männer sowie christliche Frauen jeweils 4,9, muslimische Frauen 4,8 auf einer sechsstelligen Skala).[78] Eine Ausnahme sind bei Stichs/Müssig (2013: 66) aber wiederum muslimische Frauen mit Kopftuch, deren Deutschkenntnisse schlechter sind (4,5) als die der anderen Gruppen.

Hans (2010) vergleicht mündliche Deutschkenntnisse nach Herkünften (ohne Unterteilung nach Religionszugehörigkeit) und Generationen anhand von Mittelwerten auf einer fünfstelligen Skala. Danach erreichen bei Betrachtung der ersten Generation Türkeistämmige einen Wert von 3,2 (S. 138), in der zweiten Generation von 4,4 (S. 177). Zugewanderte aus dem ehemaligen Jugoslawien erzielen in der ersten Generation einen Wert von 3,7 (S. 138), in der zweiten Generation von 4,9 (S. 177). Andere Herkünfte liegen in der ersten Generation bei Werten zwischen 3,4 und 4,0 (S. 138), in der zweiten Generation zwischen 4,5 und 4,8 (S. 177). Türkeistämmige können somit in beiden Generationen am schlechtesten Deutsch, Zugewanderte aus Osteuropa am besten. Zugleich verbessern sich die Deutschkenntnisse in der zweiten Generation durchweg deutlich.

Im Ländervergleich weisen Tillie et al. (2013: 60) nach, dass für alle betrachteten Herkunftsgruppen Probleme mit der Landessprache in Deutschland am häufigsten vorkommen. Dabei haben türkeistämmige Muslime (21%) und solche, die aus Pakistan stammen (17%), häufiger oft oder immer Probleme beim Deutschsprechen als Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien (9%) oder aus Marokko (5%). In den anderen untersuchten europäischen Ländern haben alle Gruppen weit weniger Sprachprobleme, was sich im Falle von Frankreich und Großbritannien (und eingeschränkt für Belgien und die Niederlande) noch mit der Kolonial- und Zuwanderungsgeschichte erklären lassen würde, nicht jedoch für die Schweiz, in der die Sprachprobleme noch geringer als in Frankreich, Großbritannien und Belgien ausfallen.

78 Ergebnisse aus Stichs/Müssig (2013: 66-67). Haug et al. (2009) präsentieren Daten einerseits nur nach Migrationshintergrund ohne Einteilung nach Religionszugehörigkeit, andererseits getrennt nach Religionszugehörigkeit nur nach Herkunftsregion.

Halm/Sauer (2017: 28-29) fragen nach dem Anteil derjenigen Muslime, die die Aufnahmelandsprache mit als erste Sprache im Kindesalter gelernt haben. Danach sind dies insgesamt in Deutschland 46%, in der Nachfolgegeneration 73%. Diese Anteile sind in Österreich und der Schweiz geringer, in Frankreich und Großbritannien aufgrund der Kolonial- und Zuwanderungsgeschichte erwartungsgemäß höher.

Auch hier lassen sich die Ergebnisse aufgrund der unterschiedlichen Fragestellungen, Skalen und Vergleichsgruppen nur schwer zueinander in Beziehung setzen. Es zeigen sich tendenziell geringe Unterschiede zwischen muslimischen und christlichen Zugewanderten. Frauen weisen aber, besonders im Falle des Tragens des Kopftuchs, ein höheres Risiko schlechter Sprachkenntnisse auf. So oder so holen die Zweitgenerationsangehörigen aber durchweg deutlich auf. Im internationalen Vergleich ist die Sprachproblematik in Deutschland eher ausgeprägt.

Bei der *Arbeitsmarktteilhabe* bestehen nach Ergebnissen von Stichs/Müssig (2013: 62) – bezogen auf 25- bis 64-jährige christliche und muslimische Zugewanderte – kaum Unterschiede bei Männern: So sind 73% der muslimischen Männer Vollzeit erwerbstätig, unter den christlichen Männern sind dies 74%, nicht erwerbstätig sind 16% der muslimischen und 17% der christlichen Männer.[79] Sowohl bei Christen als auch bei Muslimen bestehen jedoch wiederum erhebliche Geschlechterunterschiede, die bei Muslimen noch deutlich stärker ausgeprägt sind: So sind nur 46% der muslimischen Frauen erwerbstätig, christliche Frauen zu 61%. Tragen die muslimischen Frauen ein Kopftuch, ist die Erwerbstätigkeit mit 30% noch seltener. Bei Haug et al. (2009: 222) wird der Anteil Erwerbstätiger an allen Befragten – einschließlich Rentner und ohne Unterteilung nach Religionszugehörigkeit – für Frauen mit 43%, für Männer mit 61% angegeben. Die Auswertung nach Religionszugehörigkeit erfolgt nur nach Herkunftsregionen, mit dem Ergebnis, dass, trotz deutlicher diesbezüglicher Schwankungen, tendenziell bei Muslimen eine niedrigere Erwerbstätigenquote feststellbar ist als bei Nichtmuslimen derselben Herkunft. Die Erwerbstätigenquote der Frauen liegt durchweg weit niedriger als die der Männer, wobei dieser Unterschied bei Muslimen besonders ausgeprägt ist. Der Anteil Arbeitsloser – hier im Unterschied zu Stichs/Müssig (2013) ausgewiesen – liegt bei Muslimen zwischen 4% bei Befragten aus der Türkei und 17% bei Befragten aus den ehemaligen GUS-Staaten (Haug et al. 2009: 223).

79 Im Unterschied zu Haug et al. (2009: 223) weisen Stichs/Müssig (2013: 62) keine Arbeitslosenanteile, sondern Anteile Nichterwerbstätiger aus, so dass diesbezüglich kein Vergleich möglich ist. Auch die Anteile der Erwerbstätigen sind aufgrund der unterschiedlichen Bezugsgruppen nicht vergleichbar.

Halm/Sauer (2017: 30) finden für Muslime und Nichtmuslime zwischen 16 und 65 Jahren in Deutschland keine Unterschiede in der Erwerbstätigkeit. Muslime sind danach zu 81% und Nichtmuslime zu 80% erwerbstätig, dabei jeweils zu 60% in Vollzeit. Allerdings sind auch hier Frauen in beiden Gruppen seltener vollzeitbeschäftigt, muslimische Frauen (35%) noch seltener als nichtmuslimische (41%). Der Anteil der Arbeitslosen an allen Befragten liegt bei Muslimen (5%) hier sogar unterhalb der Nichtmuslime (7%). Koopmans (2016: 202) kommt bei der Betrachtung von 18- bis 64-Jährigen in Europa zu dem Ergebnis, dass zwischen einheimischen und muslimischen Männern kaum Unterschiede im Anteil der Erwerbspersonen (Erwerbstätige plus Arbeitslose) vorhanden sind (Einheimische 83%, muslimische Zugewanderte zwischen 80% und 84%). Auch hier bestehen in beiden Gruppen Geschlechterunterschiede, die wiederum bei Muslimen deutlich stärker ausgeprägt sind: Unter Frauen ohne Migrationshintergrund liegt der Anteil der Erwerbspersonen bei 71%, bei zugewanderten muslimischen Frauen zwischen 41% (Frauen aus Pakistan) und 61% (Frauen aus dem ehemaligen Jugoslawien). Allerdings sind hier, im Unterschied zu Halm/Sauer (2017), die Arbeitslosenquoten (Anteil an Erwerbspersonen) bei Muslimen deutlich höher als bei Personen ohne Migrationshintergrund (muslimische Männer 12% bis 19%, Männer ohne Migrationshintergrund 8%, muslimische Frauen 11% bis 22%, Frauen ohne Migrationshintergrund 7%). Daraus ergibt sich, dass bei der Erwerbstätigkeit, die als solche nicht explizit ausgewiesen ist, nicht nur Differenzen zwischen einheimischen und muslimischen Frauen, sondern auch, in geringerem Umfang, zwischen den entsprechenden Männern bestehen.

Die Dauer von Arbeitslosigkeit und Erwerbstätigkeit sowie die Übergänge zu Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit von Personen zwischen 15 und 55 Jahren betrachten Höhne/Koopmans (2010). Allerdings werden die Verteilungen und Quoten, wie erwähnt, zunächst nur nach Herkunftsländern, ohne Berücksichtigung der Religionszugehörigkeit, präsentiert. Religionszugehörigkeit und Religiosität werden dann später in den Zusammenhangsanalysen als erklärende Variablen hinzugezogen. Bei Frauen untersuchen die Autoren noch die Dauer des Übergangs von der Hausfrauentätigkeit ins Erwerbsleben. Da es also vor allem um Veränderungen geht, werden die Ergebnisse der Erwerbstätigen- und Arbeitslosenquoten als Kurven für die Zeit von 1988 bis 2006 dargestellt (S. 4). Angaben etwa für 2006 lassen sich grob anhand der Kurven ablesen: Danach ergeben sich für Männer ohne Migrationshintergrund ca. 80% Erwerbstätige, für Migranten zwischen 59% bis 76% Erwerbstätige. Unter Frauen ohne Migrationshintergrund liegt der Anteil Erwerbstätiger bei ca. 65%, unter Migrantinnen finden sich zwischen 27% und 55% Erwerbstätige.

Auch Hans (2010) betrachtet Zugewanderte nach Herkünften (gelegentlich im Vergleich mit Personen ohne Migrationshintergrund), ohne Unterscheidung der Religionszugehörigkeit, die erst in den Zusammenhangsanalysen als erklärende Variable einbezogen wird. Die Betrachtung erfolgt wiederum getrennt nach Generationen, nicht aber nach Geschlecht. So liegen bei Erstgenerationsangehörigen die Anteile Erwerbstätiger an allen Befragten bei Zuwanderern je nach Herkunftsland zwischen 57% und 77%, Personen ohne Migrationshintergrund kommen auf 75% (S. 148). Für die zweite Generation berechnet sie Relationen zur entsprechenden Altersgruppe der Personen ohne Migrationshintergrund. Danach sind in der zweiten Generation unter Türkeistämmigen nur ca. halb so viele (53%) Erwerbstätige wie in der entsprechenden deutschen Altersgruppe, unter den anderen Migrantengruppen liegt das Niveau zwischen 65% und 81% (S. 184).

Die Studienergebnisse lassen sich wiederum nur in der Tendenz vergleichen, da unterschiedliche Bevölkerungsausschnitte, Vergleichsgruppen und Kategorien zur Anwendung kommen. Bei den Anteilen erwerbstätiger Männer sind die Ergebnisse noch relativ einheitlich nur bedingt von der Religionszugehörigkeit abhängig. Bezüglich der Frauen schwanken die Befunde stärker, mit der deutlichen Tendenz einer nachteiligen Auswirkung der muslimischen Religionszugehörigkeit.

Hans (2010), Haug et al. (2009) und Stichs/Müssig (2013) betrachten, neben der Erwerbstätigkeit, zusätzlich die *berufliche Stellung* bzw. das Berufsprestige. Hans (2010) analysiert das Berufsprestige und das Einkommen von Zuwanderern wiederum im Verhältnis zu Personen ohne Migrationshintergrund – allerdings ohne die Berücksichtigung der Religionszugehörigkeit. In der ersten Generation erreichen Türkeistämmige 62% und Zuwanderer aus dem ehemaligen Jugoslawien 68% des Niveaus an Berufsprestige der Personen ohne Migrationshintergrund, beim Einkommen sind es 88% bzw. 89% (S. 148). In der zweiten Generation erreichen Türkeistämmige 85% und Nachkommen der aus dem ehemaligen Jugoslawien Zugewanderten 96% des beruflichen Prestiges der gleichaltrigen Personen ohne Migrationshintergrund. Beim Einkommen liegen die Werte bei 101% bzw. 106%, d.h. Zweitgenerationsangehörige haben ein durchschnittlich höheres Einkommen als Personen ohne Migrationshintergrund (S. 184). Das Verhältnis Angestellte zu Arbeitern – nur für die Nachfolgegeneration dargestellt – beträgt bei Türkeistämmigen 36%, bei jungen Befragten aus dem ehemaligen Jugoslawien 56% und bei jungen Einheimischen 66% (S. 184).

Haug et al. (2009: 231) berichten die Stellung im Beruf nur nach Herkunftsregionen, wobei auch Religionszugehörigkeit ausgewiesen wird. Im Text wird auf Geschlechterunterschiede – Frauen haben eine schlechtere Berufsposition als Männer – hingewiesen, jedoch nicht nach Konfession oder

Herkunftsländern aufgeschlüsselt (siehe S. 230). Stichs/Müssig (2013: 64) sprechen bezüglich der beruflichen Stellung wiederum von geringen Unterschieden zwischen zugewanderten muslimischen und christlichen Männern, wobei Muslime tendenziell höher qualifiziert tätig sind als christliche Zugewanderte. So gehen muslimische Männer zu 30% einfachen, zu 40% qualifizierten und zu 12% hochqualifizierten Tätigkeiten nach (18% konnten keiner Kategorie zugewiesen werden), gegenüber 42%, 35% und 16% (sowie 6%, die nicht zugewiesen werden konnten) bei zugewanderten christlichen Männern. Frauen arbeiten generell häufig unqualifiziert, muslimische etwas häufiger (61%) als christliche (59%), am häufigsten muslimische Frauen mit Kopftuch (68%).

Insgesamt scheint relativ gesichert, dass sich die Häufigkeit von Erwerbstätigkeit bei muslimischen Männern nicht wesentlich von nichtmuslimischen Zuwanderern unterscheidet und auch der Unterschied zu Männern ohne Migrationshintergrund höchstens moderat ausfällt, was aber zu einer erhöhten Arbeitslosenquote bei muslimischen Männern führt.[80] Zudem weisen Muslime ein geringeres berufliches Prestige als Personen ohne Migrationshintergrund auf. Ebenso zeigen alle Studien eine deutlich seltenere Erwerbstätigkeit von Frauen aller Gruppen, mit nochmals besonderer Betroffenheit der muslimischen Frauen.

5.1.4 Kohäsion

Die diesbezüglich betrachteten Merkmale sind, wie oben in der Charakterisierung der Studien dargestellt, sehr divers. Die sich mit diesen Aspekten der Integration befassenden und weitgehend für Muslime repräsentative Daten verwendenden Veröffentlichungen stellen ihre Ergebnisse zudem formal sehr unterschiedlich dar, was die Vergleichbarkeit noch weiter beeinträchtigt. So präsentieren Tillie et al. (2013) ihre Daten auch hier nach muslimischen Herkunftsgruppen und in Balkendiagrammen, ohne exakte Werte. Carol et al. (2013) beschreiben Einstellungsunterschiede von Muslimen und Nichtmuslimen für Europa insgesamt, ohne Nennung konkreter Verteilungen. Hans' (2010) Darstellung unterscheidet auch hier nicht nach Religionszugehörig-

80 Die Arbeitslosenquote bezieht sich nur auf Erwerbspersonen (Erwerbstätige und Arbeitslose). Anteile von Erwerbstätigen an allen Personen im erwerbsfähigen Alter beziehen auch Nichterwerbspersonen wie Schüler und Studierende, Frührentner etc. ein. Geringe Unterschiede in den Anteilen der Erwerbstätigen schlagen sich damit in der Arbeitslosenquote deutlicher nieder.

keit, sondern präsentiert Zahlen getrennt nach Herkunftsgruppen und Generationszugehörigkeit.

Die *Identifikation* mit der Aufnahme- und/oder der Herkunftsgesellschaft wird von Haug et al. (2009), Halm/Sauer (2017), Tillie et al. (2013) und Hans (2010) thematisiert. Nach Haug et al. (2009: 297-298) lassen sich keine bedeutsamen Unterschiede zwischen muslimischen und andersreligiösen Zuwanderern bei der Verbundenheit mit Deutschland feststellen (69% bzw. 73% sehr stark und stark verbunden). Bei Halm/Sauer (2017: 33) ist dieser Anteil für Muslime mit 96% noch höher.[81] Zugleich ist nach Haug et al. (2009: 297-298) die Verbundenheit mit dem Herkunftsland bei Muslimen deutlich ausgeprägter als bei Nichtmuslimen (60% zu 42%). Setzt man die Verbundenheit mit beiden Ländern ins Verhältnis, zeigen Muslime zu 27% eine stärkere Verbundenheit mit dem Herkunftsland als mit Deutschland, bei 37% ist die Verbundenheit gleich stark und 36% empfinden eine stärkere Verbundenheit mit Deutschland als mit dem Herkunftsland. Nichtmuslime fühlen sich jedoch nur zu 17% stärker dem Herkunftsland und zu 50% stärker Deutschland verbunden (S. 300).

Tillie et al. (2013: 28) fragen nicht nach der Verbundenheit, sondern nach dem Grad, zu dem man sich mit Deutschland identifiziert, und stellen die Anteile der sich stark und sehr stark Identifizierenden nach Herkünften als Balkendiagramme dar, wobei im Text ein Anteil von 11% für die Türkeistämmigen in Deutschland genannt wird (S. 30). Davor liegen Muslime aus Pakistan, aus Marokko und aus dem ehemaligen Jugoslawien, wobei letztere sich zu knapp der Hälfte mit Deutschland identifizieren[82] – Werte, die im Vergleich zu Haug et al. (2009) und Halm/Sauer (2017) deutlich niedriger ausfallen. Zugleich ist nach Tillie et al. (2013: 28-29) unter Türkeistämmigen die Identifikation mit der eigenethnischen Community (die von den Autoren als Herkunftslandidentifikation interpretiert wird)[83] am stärksten ausgeprägt, gefolgt von Muslimen aus dem ehemaligen Jugoslawien und den gleichauf liegenden Muslimen aus Pakistan und Marokko, wobei die Unterschiede

81 Im Ländervergleich liegt dieser Anteil so hoch wie in Frankreich. In der Schweiz ist er mit 98% sogar noch etwas höher und in Österreich (88%) und Großbritannien (89%) etwas niedriger.

82 Der Anteil der Personen ohne Migrationshintergrund, die sich mit Deutschland sehr stark oder stark identifizieren, liegt bei ca. 80%.

83 Der Fragetext lautet: „To what extent do you see yourself as a member of the Turkish, Moroccan, Pakistani or Ex-Yugoslavian community?“ (S. 28). Die Tabellenüberschrift lautet: „Identification with the country of origin (% strongly + very strongly agree on the question: to what extent do you see yourself as a member of the community of your country of origin“, S. 29). Im Text (S. 28) wird von „identification with the country of origin“ gesprochen.

zwischen den Herkünften (ca. 60% bis 80% Zustimmung) nicht so stark ausgeprägt sind wie bei der Identifikation mit Deutschland.

Auch Hans (2010: 285) stellt die Identifikation nach Herkünften dar. Sie bildet einen Index der identifikativen Assimilation aus verschiedenen Merkmalen der Identifikation mit Herkunfts- und Aufnahmegesellschaft (S. 127) und erkennt für beide Generationen Zuwanderer aus Osteuropa als diejenigen mit der höchsten identifikativen Assimilation, gefolgt von Zuwanderern aus dem ehemaligen Jugoslawien. Es folgen Zuwanderer aus Italien, Spanien und der Türkei. Schlusslicht sind Migranten aus Griechenland, wobei die Unterschiede innerhalb der „Gastarbeiterherkünfte" weniger stark ausgeprägt sind als zwischen diesen und Zuwanderern aus Osteuropa. Zudem weisen Zweitgenerationsangehörige in allen Gruppen ein deutlich höheres Identifikationsniveau mit Deutschland auf als die erste Generation. Die Auswertungen von Hans (2010) legen nahe, dass sich geringe Aufnahmelandverbundenheit eher auf die „Gastarbeiter"-Hintergründe als auf die Religionszugehörigkeit zurückführen lässt, und auch die Resultate der anderen Studien sprechen nicht gegen diese Interpretation.

In einigen Studien wird die Nutzung deutschsprachiger bzw. *deutscher Informationsmedien* als Merkmal der kulturellen Integration verstanden. Tillie et al. (2013: 74) kommen, ohne Nennung konkreter Zahlen, zu dem Ergebnis, dass die Mehrheit der Muslime in Deutschland zumeist oder ausschließlich mehrheitsgesellschaftliche Medien nutzt und eine ebenfalls erheblich große Gruppe Medien aus Aufnahme- und Herkunftsland gleichermaßen. Nur eine relativ kleine Gruppe konsumiert ausschließlich Medien des Herkunftslandes. Hans (2010: 138, 177) betrachtet Mittelwerte nach Herkunftsgruppen für die Häufigkeit der Nutzung deutscher Zeitungen. Danach liegen die Mittelwerte um den Skalenmittelpunkt, wobei Türkeistämmige beider Generationen am seltensten deutsche Zeitungen lesen. Die Werte für Zuwanderer aus Griechenland und Italien liegen leicht darüber, Zuwanderer aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus Osteuropa erzielen deutlich höhere Mittelwerte.

Somit kann als relativ gesichert gelten, dass Muslime in Deutschland überwiegend mindestens auch mehrheitsgesellschaftliche Medien nutzen, Türkeistämmige jedoch häufiger als andere Gruppen nur auf herkunftssprachliche Medien zurückgreifen.

Sowohl Tillie et al. (2013) als auch Carol et al. (2013) untersuchen die *religiöse Toleranz*. Danach sind muslimische Zuwanderer in Europa sowohl den Rechten für ihre eigene Gruppe als auch den Rechten für Christen gegenüber wohlwollend eingestellt, während Nichtmuslime den Rechten von Christen mehr Gewicht zumessen. Im Ländervergleich zeigt sich, dass die Stellung der christlichen Kirchen (Staatskirche in Schweden, Laizismus in

Frankreich) die religiöse Toleranz sowohl von Nichtmuslimen als auch von Muslimen gegenüber Andersgläubigen beeinflusst – je enger die Bindung zwischen Staat und Kirche, desto mehr religiöse Toleranz (Carol et al. 2013: 19-20). Tillie et al. (2013: 47-53) präsentieren Balkendiagramme nach Herkünften zur Toleranz gegenüber muslimischer Praxis: Der Erlaubnis zum Bau von Minaretten stimmt in Deutschland rund die Hälfte der Personen ohne Migrationshintergrund zu, deutlich mehr sind es unter den Muslimen der einbezogenen Herkünfte, wobei die Unterschiede zwischen diesen Herkünften relativ gering ausfallen (S. 48). Dem Angebot muslimischen Religionsunterrichts an öffentlichen Schulen stimmt eine deutliche Mehrheit der Personen ohne Migrationshintergrund zu. Hier ist die Zustimmung unter Muslimen noch etwas höher und wenig unterschiedlich nach Herkünften (S. 50). Allerdings stimmen Einheimische einem Kopftuchverbot für Lehrerinnen an öffentlichen Schulen weit überwiegend zu, wohingegen Muslime, mit Ausnahme der aus dem ehemaligen Jugoslawien Stammenden, ein solches Verbot mehrheitlich ablehnen (S. 52). Generell fordern Muslime aus Pakistan am häufigsten und solche aus dem ehemaligen Jugoslawien am seltensten Toleranz gegenüber muslimischen Glaubenspraktiken.

Festhalten lässt sich, dass Muslime häufiger Toleranz gegenüber Andersgläubigen pflegen als Personen ohne Migrationshintergrund und in hohem Maß die Möglichkeit der Ausübung muslimischer Glaubenspraxis wünschen, wobei sie von Personen ohne Migrationshintergrund bedingt unterstützt werden – mit Ausnahme des Kopftuchs bei Lehrerinnen, das Personen ohne Migrationshintergrund weit überwiegend ablehnen.

Darüber hinaus untersuchen Tillie et al. (2013: 62) die Wahrnehmung *kultureller Distanz*. Dazu sollten die Befragten angeben, inwieweit sich die Einstellungen von Muslimen und Nichtmuslimen zur Geschlechterverteilung der Hausarbeit, zur Rolle der Religion in der Gesellschaft und zur Meinungsfreiheit ihrer Ansicht nach unterscheiden. Personen ohne Migrationshintergrund sehen bei allen drei Punkten die größte kulturelle Distanz. Am ausgeprägtesten empfinden sie Einstellungsunterschiede hinsichtlich der Geschlechterrollen. Auch türkeistämmige Muslime sehen eine relativ deutliche Distanz der Einstellungen von Muslimen und Nichtmuslimen, wobei sie – wie die anderen muslimischen Herkünfte auch – den größten Unterschied bezüglich der Rolle der Religion in der Gesellschaft ausmachen. Die geringsten Differenzen werden von allen Gruppen bei der Meinungsfreiheit gesehen, wobei Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien die stärksten Übereinstimmungen zwischen Muslimen und Nichtmuslimen bei allen drei Punkten empfinden.

Auch die *Wahrnehmung von Benachteiligung* wird untersucht. Tillie et al. (2013: 89-90) unterscheiden dabei Gruppen- und individuelle Benachteili-

gung aufgrund der Religionszugehörigkeit. Danach sehen Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien und aus Pakistan in Deutschland mit 44% bzw. 47% (Angabe „gelegentlich“ und „häufig“) deutlich seltener Benachteiligung oder unfaire Behandlung von Muslimen allgemein als Muslime aus Marokko und der Türkei (66% bzw. 76%). Noch häufiger beobachten jedoch Personen ohne Migrationshintergrund gelegentlich oder häufig Benachteiligung von Muslimen. Individuelle Diskriminierung aufgrund ihrer Religionszugehörigkeit gaben Muslime in Deutschland je nach Herkunft zu einem Viertel bis der Hälfte an, am seltensten Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien, gefolgt von solchen aus der Türkei und aus Pakistan. Am höchsten ist dieser Anteil unter Muslimen aus Marokko. Nach Hans (2010: 286) erfuhren 56% (erste Generation) bzw. 52% (zweite Generation) der Türkeistämmigen und 44% bzw. 36% der Zuwanderer aus dem ehemaligen Jugoslawien oft oder manchmal individuelle Diskriminierung. Unter Zugewanderten aus Griechenland, Italien, Spanien und Osteuropa liegen die Anteile zwischen 36% und 45% (erste Generation) und 19% und 33% (zweite Generation).

Im Rahmen der Untersuchung von die Gesellschaft trennenden Einstellungen widmen sich Tillie et al. (2013: 67) noch den *Haltungen zu Demokratie* im Vergleich von Personen ohne Migrationshintergrund und Muslimen. Die Zustimmung zur Aussage „Demokratische Gesellschaften sind gut darin, die Ordnung aufrechtzuerhalten“ ist zwar bei Personen ohne Migrationshintergrund am häufigsten, bei Muslimen herkunftsübergreifend jedoch nur geringfügig seltener. Bei der Aussage „Demokratie ist die beste Regierungsform“ unterscheiden sich Personen ohne Migrationshintergrund und Marokkaner kaum, etwas seltener ist die Zustimmung bei Türkeistämmigen und Muslimen aus Pakistan. Am geringsten ist sie bei Muslimen aus dem ehemaligen Jugoslawien, die sonst bei Indikatoren der kulturellen Anpassung im Vergleich der Muslime untereinander zumeist hohe Werte aufweisen. Insgesamt sind die Unterschiede zwischen Personen ohne Migrationshintergrund und Muslimen und innerhalb der Muslime bei der Demokratieeinschätzung aber eher gering.

Hans (2010: 138, 177) präsentiert Daten zur *kulturellen Assimilation* anhand von Mittelwerten zur genutzten Umgangssprache und eines Index kultureller Gewohnheiten.[84] Sie betrachtet wiederum verschiedene Herkünfte ohne Unterscheidung nach Religionszugehörigkeit, und sie berichtet die Ergebnisse nach Generationen. Bezüglich der Umgangssprache erreichen Türkeistämmige auf einer Skala von 1 (geringe Assimilation) bis 3 (hohe Assimila-

84 Im Index sind Häufigkeiten des deutschen Kochens, des Hörens deutscher Musik und des Lesens deutscher Zeitungen enthalten. Die Ergebnisse zum Lesen deutscher Zeitungen wurden bereits unter dem Punkt Mediennutzung dargestellt.

tion) einen Wert von 1,7 (erste) bzw. 2,3 (zweite Generation), Zuwanderer aus dem ehemaligen Jugoslawien von 2,1 bzw. 2,7, andere Herkünfte liegen bei Werten zwischen 1,8 und 2,5 (erste) und 2,6 bis 2,8 (zweite Generation). Beim Index der kulturellen Gewohnheiten (Skala von 1 bis 5) weisen Türkeistämmige ebenfalls die geringsten Werte (2,2 bzw. 2,3) auf, Exjugoslawienstämmige liegen, wie bei der Umgangssprache, in der Mitte (3,0 bzw. 3,1). Die Gruppen aus nichtmuslimischen Ländern (ohne Osteuropa) erzielen Werte von 2,6 bis 2,9 bzw. 2,7 bis 3,1. Beim Generationenvergleich aller Gruppen ist der nur schwache intergenerationale Wandel bei den kulturellen Gewohnheiten auffällig – im Unterschied zu den anderen Aspekten kultureller Assimilation, die untersucht werden. Der kulturelle Assimilationsindex (S. 285) aus der Zusammenführung aller verwendeten Variablen zeigt für die erste Generation eine Bandbreite von 3,69 bis 5,61, für die zweite Generation von 6,67 bis 7,56, wobei in beiden Generationen Türkeistämmige die geringsten Werte, Zuwanderer aus dem ehemaligen Jugoslawien die zweithöchsten und Osteuropäer die höchsten Werte aufweisen. Zuwanderer aus Italien liegen nahe den Ergebnissen der Türkeistämmigen.

5.1.5 Fundamentalismus

Die vier Studien, die sich prominent, und die eine Studie, die sich am Rande mit problematischen, auch sicherheitsrelevanten Einstellungen von Muslimen in Deutschland auseinandersetzen, betrachten unterschiedliche Ausschnitte der muslimischen Bevölkerung, weswegen sie weder mit den anderen Studien noch untereinander vergleichbar und auch nicht repräsentativ für „die" Muslime in Deutschland sind. Doch aufgrund der großen Bedeutung der Thematik im politischen und gesellschaftlichen Diskurs werden hier die Ergebnisse zur Verteilung dieser Einstellungen referiert und gegenübergestellt.
Koopmans (2014) geht in seinem Aufsatz der Verknüpfung von Fremdgruppenfeindlichkeit und Fundamentalismus in verschiedenen europäischen Ländern nach, wobei er Muslime aus bestimmten ländlichen Herkunftsregionen der Türkei und Marokkos sowie Personen ohne Migrationshintergrund untersucht. Er orientiert sich dabei, wie schon erwähnt, an der Fundamentalismusdefinition von Altemeyer/Hunsberger (1992, siehe Koopmans 2014: 2), die Fundamentalismus als Glaube an und Rückkehr zu ewigen und unabänderlichen, bindenden und nicht interpretierbaren Regeln versteht. Fundamentalismus wird über die Zustimmung (stimme zu/stimme nicht zu) zu drei Aussa-

gen[85] operationalisiert. Fremdgruppenfeindlichkeit wird ebenfalls über die Zustimmung zu drei Aussagen[86] gemessen. Für seine multivariate Analyse bildet er eine summative Skala. Die Ergebnisse werden für alle sechs Länder zusammenfassend dargestellt und die Länderzugehörigkeit als erklärende Variable verwendet. Der Aufsatz kommt zu dem Ergebnis, dass Fundamentalismus kein Randphänomen unter Muslimen in Europa ist, da 44% der Befragten allen drei fundamentalistischen Aussagen – im Vergleich zu nur 4% bei Christen – zustimmen.[87] In der zweiten Generation ist das Level der Zustimmung etwas geringer. Auch bei den Aussagen zu Fremdgruppenfeindlichkeit bestehen sehr ausgeprägte Unterschiede zwischen Muslimen und Christen: 2% der Christen, aber 26% der Muslime stimmen allen drei Aussagen zu,[88] die zweite Generation wiederum in etwas geringerem Maß als die erste, wobei innerhalb der zweiten Generation weniger Homophobie (48% zu 60%) und Judenfeindlichkeit (39% zu 47%), aber in gleichem Umfang Misstrauen gegenüber dem Westen herrscht. Zugleich besteht ein Zusammenhang zwischen Fremdgruppenfeindlichkeit und religiösem Fundamentalismus sowohl bei Christen als auch bei Muslimen, bei Muslimen jedoch noch sehr viel ausgeprägter.

Die Studie von Brettfeld/Wetzels (2007) war die erste für Deutschland, die sich intensiv[89] mit der Thematik Fundamentalismus und Radikalisierung befasst hat und anhand eines kriminologischen Ansatzes Aufschluss über

---

85 Items: „Christen [Muslime] sollten zu den Wurzeln des Christentums [Islam] zurückkehren", „Es gibt nur eine Auslegung der Bibel [des Korans] und alle Christen [Muslime] müssen sich daran halten", „Die Regeln der Bibel [des Korans] sind mir wichtiger als die Gesetze [von Deutschland bzw. des anderen Landes, in dem die Studie durchgeführt wurde]".

86 Items: „Ich möchte keine homosexuellen Freunde", „Juden ist nicht zu trauen"; nur für Muslime: „Westliche Länder möchten den Islam zerstören"; nur für Personen ohne Migrationshintergrund: „Muslime möchten die westliche Kultur zerstören".

87 60% der Muslime befürworten die Rückkehr zu den Wurzeln, 75% denken, es gibt nur eine Interpretation des Korans und 65% sagen, dass die Regeln des Islam wichtiger sind als die staatlichen Gesetze. Die Zustimmung zu den analogen Aussagen liegt unter Christen zwischen 13% und 21%.

88 57% der Muslime und 11% der Christen möchten keine homosexuellen Freunde, 45% der Muslime und 9% der Christen trauen Juden nicht. 54% der Muslime sehen den Westen als Feind, der den Islam zerstören will, 23% der Christen denken, Muslime möchten die westliche Kultur zerstören.

89 Die Studie umfasste, neben einer Telefonbefragung der muslimischen Bevölkerung in den vier Städten, Fokusgruppen, eine standardisierte Schüler- und Studierendenbefragung sowie eine qualitative Befragung im Umfeld islamischer Organisationen (Interviews mit erwachsenen Muslimen männlichen Geschlechts, die sich in muslimischen Gruppen, Gemeinden, Organisationen oder Vereinen engagieren bzw. in deren Umfeld bewegen). Die vorliegende Auswertung beschränkt sich auf die Betrachtung der Telefonbefragung der muslimischen Bevölkerung.

politisch relevante Einstellungsmuster und Handlungsorientierungen von Muslimen sowie über das Potenzial islamistisch motivierter, antidemokratischer und autoritärer Einstellungen geben sollte. Ziel war, Muster der religiösen Orientierungen sowie Einstellungen zu Grundrechten, zu Demokratie und zu Rechtsstaatlichkeit, die Gewaltneigung sowie die Determinanten in diesen Bereichen zu identifizieren.

Zunächst werden bei Brettfeld/Wetzels (2007: 112) die Stärke der Religiosität über eine Selbsteinschätzung und die Häufigkeit religiöser Praktiken abgebildet (Ergebnis: 17% sehr religiös, 39% religiös, 35% etwas und 9% nicht religiös) sowie die Zentralität der Religion im Alltag über zwei Items dargestellt (11% kein oder geringer Stellenwert der Religion, 21% eher geringer Stellenwert, 37% eher höherer und 31% hoher Stellenwert, S. 115). Anschließend (S. 116-121) werden Glaubensinhalte, differenziert nach religiöser Orthodoxie (Einstellung zu Ge- und Verboten sowie Verheißungen)[90], fundamentalen[91] – nicht fundamental*istischen* – Orientierungen sowie Aufwertung des Islam und Abwertung von Fremdgruppen jeweils anhand mehrerer Aussagen untersucht, wobei Islamauf- und Fremdgruppenabwertung im Unterschied zu Koopmans (2014) als Fundamentalismus inhärentes Element gesehen werden. Im Ergebnis werden 83% der Muslime als eher oder sehr orthodox (S. 117) und 28% als eher oder sehr fundamental (S. 119) eingestuft. Bei 54% finden sich starke und sehr starke Aufwertungstendenzen der eigenen Gruppe (S. 120) und bei 53% starke und sehr starke Abwertungstendenzen der Fremdgruppe (S. 121). Die Indikatoren wurden in einer Clusteranalyse zusammengeführt. Die vier so identifizierten Muster bezeichnen die Forscher als „gering religiös“ (19% der Befragten), „traditionell konservativ“ (19%) „orthodox religiös“ (22%) und „fundamental orientiert“ (41%, S. 124). Sie weisen aber darauf hin, dass in der Gruppe der fundamental Orientierten zwar im Vergleich zu den anderen Gruppen höhere Werte bei den einbezogenen Dimensionen anzutreffen sind, aber auch dort Extrempositionen selten sind und das Cluster eine hohe Binnendifferenzierung aufweist (S. 125). Die

90 Items: „Wie oft trinken Sie Alkohol?“, „Wie oft essen Sie Schweinefleisch?“, „Für mich ist es wichtig, die Fastenregeln genau zu beachten“, „Ich achte darauf, nur Fleisch von Tieren zu essen, die nach den Regeln des Islam geschlachtet worden sind“, „Wenn ich als rechtschaffender Muslim gelebt habe, komme ich ins Paradies“, „Ich glaube, dass der Koran die wahre Offenbarung Gottes ist“.

91 Items: „Wer die Regeln des Korans nicht wörtlich befolgt, ist kein echter Moslem“, „Ich finde es wichtig, dass die Lehre des Islam an die Bedingungen der modernen Welt angepasst wird“, „Menschen, die den Islam modernisieren, zerstören die wahre Lehre“, „Ich glaube, dass jeder gute Moslem dazu verpflichtet ist, Ungläubige zum Islam zu bekehren“, „Es sollte verboten sein, Moslems dazu zu bringen, ihre Religion zu wechseln“, „Nichtmuslime sind von Allah verflucht“.

Kombination von hohen und sehr hohen fundamentalen Einstellungen mit Extremwerten der Auf- und Abwertung ergibt einen Anteil von 15% der Befragten im Cluster der fundamental Orientierten und von 6% der Befragten der Gesamtstichprobe, die als fundamental*istisch* eingestuft werden; legt man bei beiden Skalen als Kriterium Extremwerte (sehr hoch) an, sind nur 5% des Clusters und 2% der Gesamtstichprobe als fundamentalistisch definiert (S. 126).

Über insgesamt neun Items wurden bei Brettfeld/Wetzels (2007: 140-143) Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaatlichkeit und Toleranz erhoben,[92] die dichotomisiert zu einem summativen Index der Demokratiedistanz zusammengefasst werden. Die Skala der Demokratiedistanz wurde in drei Kategorien unterteilt. Keine oder wenig Demokratiedistanz zeigen 34%, eine mittlere Demokratiedistanz wird 56% und eine große Demokratiedistanz 10% der Befragten attestiert. Auch hier wurden anhand einer Clusteranalyse vier unterschiedliche Muster der Einstellung zu Demokratie und Rechtsstaatlichkeit identifiziert (S. 157): nicht autoritaristisch (30% der Befragten), ambivalent (13%), moralisch-autoritaristisch (45%), islamisch-autoritaristisch (12%). Das Potenzial des Islamismus bzw. islamismusaffiner Personen wird durch eine Kombination von Demokratiedistanz, Aufwertung des Islam sowie Abwertung von Fremdgruppen bestimmt (S. 170-172). Bei 5% der Stichprobe sind diese Merkmale gleichzeitig stark ausgeprägt. Diese Gruppe hat, nicht überraschend, überwiegend fundamentale religiöse Orientierungen.

Zuletzt untersuchen Brettfeld/Wetzels (2007: 177-178) noch Einstellungen zu politisch-religiös motivierter Gewalt.[93] Der daraus gebildete summati-

---

92 Items und Zustimmungsmittelwerte (1 = stimme gar nicht zu/4 stimme völlig zu): 1. „Jeder Bürger sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen" (3,53), 2. „Auch Minderheiten sollten das Recht haben, ihre Meinung frei zu äußern" (3,72), 3. „Streiks und Demonstrationen gefährden die öffentliche Ordnung und sollten verboten werden" (1,70), 4. „Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicher zu stellen" (2,84), 5. „Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als Demokratie" (2,41), 6. „An den vielen Kriminellen in diesem Land sieht man, wohin Demokratie führt" (2,43), 7. „Der Staat sollte berechtigt sein, schwere Verbrechen mit dem Tod zu bestrafen" (2,00), 8. „Ich fände es gut, wenn in meinem Herkunftsland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden" (1,34), 9. „Ich fände es gut, wenn in Deutschland bestimmte Straftaten, wie im islamischen Recht, mit Prügelstrafe bestraft würden" (1,30).

93 Items und Zustimmungsmittelwerte (1 = stimme gar nicht zu/4 stimme völlig zu): „Die Bedrohung des Islam durch die westliche Welt rechtfertigt, dass Muslime sich mit Gewalt verteidigen" (2,10), „Gewalt ist gerechtfertigt, wenn es um die Verbreitung und Durchsetzung des Islam geht" (1,22), „Wenn es der islamischen Gemeinschaft dient, bin ich bereit, körperliche Gewalt gegen Ungläubige anzuwenden" (1,26), „Muslime, die im bewaffneten Kampf für den Glauben sterben, kommen ins Paradies" (2,30), „Selbstmordattentate sind feige und schaden der Sache des Islam" (3,69), „Terroristische Handlungen im Namen Al-

ve Index der Legitimation politisch-religiös motivierter Gewalt weist 39% der Befragten als völlig ablehnend aus, eine niedrige Zustimmung zeigt sich bei 48%, eine mittlere bei 7% und eine ausgeprägte Zustimmung geben 6% an. Den Anteil der Problemgruppe mit hoher Demokratiedistanz und/oder hoher Gewaltlegitimation, bei der eine gewisse Nähe zu einer auch religiös konnotierten Radikalisierung angenommen werden kann, identifizieren die Autoren mit 14%.

Im Vergleich zu 44% Fundamentalisten unter europäischen Muslimen bei Koopmans (2014) sind die Werte bei Brettfeld/Wetzels (2007) deutlich niedriger. So ergibt zwar die Analyse der Muster religiöser Inhalte 41% mit fundamentalen Einstellungen, aber erst in Kombination mit ausgeprägten Auf- bzw. Abwertungstendenzen sprechen die Autoren von Fundamentalismus, der danach maximal 6% der Befragten betrifft.

Frindte et al. (2011) befassen sich mit jungen Muslimen und Nichtmuslimen.[94] Sie analysieren Ausmaß und Determinanten von Radikalisierung, Extremismus und Fundamentalismus.[95] Die zum Einsatz kommenden Items beinhalten Vorurteile gegenüber dem Westen[96] und Juden[97], religiösen Fun-

---

lahs stellen eine schlimme Sünde und eine Beleidigung Gottes dar“ (3,73), „Wer junge Muslime auffordert oder dazu anleitet, Selbstmordattentate zu begehen, ist ein gottloser Krimineller“ (3,64), „Kein Moslem ist berechtigt, im Namen Allahs andere Menschen zu töten“ (3,80).

94 Für die Telefonbefragung wurde die Stichprobe der Muslime nach einem onomastischen Verfahren ausgewählt, die Stichprobe der Nichtmuslime nach einer Zufallsauswahl generierter Telefonnummern. Die Unterteilung der Muslime in deutsch und nichtdeutsch erfolgte aufgrund der Staatsangehörigkeit. Dabei haben definitionsgemäß alle Personen aus der Gruppe der nichtdeutschen Muslime einen Migrationshintergrund, bei den deutschen Muslimen verfügen 99% über einen Migrationshintergrund, während bei den deutschen Nichtmuslimen 19% über einen solchen verfügen, jedoch sämtlich deutsche Staatsbürger sind (Frindte et al. 2011: 123-124).

95 Unter Radikalisierung wird hier ein Prozess verstanden, in dem tiefgehende gesellschaftliche und politische Veränderungen angestrebt werden, das herrschende System aber nicht durch illegale oder gewalttätige Akte überwunden werden soll; Extremismus beinhaltet demgegenüber auch die Ergreifung oder Befürwortung aktiver Maßnahmen, die gegen die freiheitlich-demokratische Grundordnung gerichtet sind (Frindte et al. 2011: 30). Unter religiösem Fundamentalismus wird eine strenge Form der Religiosität verstanden, in der die Religion nicht nur als Grundlage des eigenen Lebens, sondern auch der gesellschaftlichen Ordnung begriffen und die Welt in „gut“ und „böse“ eingeteilt wird, wobei Gebote und Verbote durch die göttliche Autorität begründet werden, als unantastbar gelten und die religiösen Lehren und die zugrunde liegenden Texte wortwörtlich zu befolgen sind. Dabei werden aber nur bestimmte Elemente des Glaubens berücksichtigt, andere ignoriert oder umgedeutet. Es herrscht eine ausgeprägte Fokussierung auf das „Jenseits“ (Frindte et al. 2011: 31). Als Islamismus wird eine politisierte Form von Fundamentalismus verstanden (Frindte et al. 2011: 32).

96 Items: „Solange die westliche Welt andere Völker ausbeutet oder unterdrückt, wird es keinen Frieden auf der Welt geben“, „Mit ihren Militäraktionen versuchen die westlichen

damentalismus,[98] Unbehagen bezüglich des Umgangs des Westens mit dem Islam,[99] Demokratiedistanz[100] und ideologisch fundierte Gruppengewalt[101]. Zudem wird erhoben, inwiefern eigene und mehrheitsgesellschaftlich bestimmte Integrationsziele voneinander abweichen.[102] Auf dieser Grundlage arbeiten die Autoren Einstellungsmuster mittels Clusteranalyse heraus. Die Verteilungen der Einstellungen werden zumeist als Skalenmittelwerte abgebildet. Dabei zeigen sich bei Vorurteilen gegenüber dem Westen (S. 216) und gegenüber Juden (S. 218-219), bei fundamentalistischen Einstellungen (S. 251) und bei Unbehagen bezüglich des Umgangs der westlichen Welt mit dem Islam (S. 265) die gleichen Muster: Nichtmuslime vertreten signifikant seltener radikale Einstellungen als Muslime, wobei bei Muslimen die Staatsangehörigkeit kaum eine Rolle spielt. Allerdings konstituiert die insgesamt sehr häufige Zustimmung zur Aussage „Kein Mensch ist berechtigt, im Namen seines Gottes andere Menschen zu töten“ keine signifikanten Gruppenunterschiede (S. 266). Für die Demokratiedistanz (S. 258) wurde, im Gegensatz zu den anderen Einstellungsdimensionen, keine Skala gebildet, da sehr

---

Staaten nur, die islamische Welt zu spalten und zu schwächen“. Diese Items werden zu einer summativen Skala zusammengefasst (siehe S. 153).

97 Items: „Israel ist allein schuldig an der Entstehung und Aufrechterhaltung der Konflikte im Nahen Osten“, „Es wäre besser, wenn die Juden den Nahen Osten verlassen würden“. Diese Items werden zu einer summativen Skala zusammengefasst (siehe S. 158).

98 Items: „Menschen, die den Islam [das Christentum] modernisieren, zerstören die wahre Lehre“, „Ungläubige kommen in die Hölle“, „Der Islam [das Christentum] ist die einzig wahre Religion“, „Auf lange Sicht wird sich der Islam [das Christentum] in der ganzen Welt durchsetzen“. Die Items sind weitgehend aus Brettfeld/Wetzels (2007) übernommen. Es werden summative Skalen verwendet (siehe S. 161).

99 Fragestellung: „Wenn Sie daran denken, wie der Westen sich zur islamischen Welt verhält, wie stark sind dann bei Ihnen die folgenden Gefühle? Bitte geben Sie jeweils die Stärke der Emotionen an, von 1 = gar nicht bis 5 = sehr stark“, gefolgt von den vier jeweils einzeln einzuschätzenden Emotionen „Angst“, „Wut“, „Hass“ und „Trauer“. Es werden summative Skalen verwendet (siehe S. 162).

100 Items: „Jeder Mensch sollte das Recht haben, für seine Überzeugungen auf die Straße zu gehen“, „Der Staat sollte Zeitungen und Fernsehen kontrollieren, um Moral und Ordnung sicherzustellen“, „Unsere demokratische Verfassung hat ja sicherlich ihre Schwächen, sie ist jedoch, verglichen mit allen anderen, immer noch die beste politische Ordnung, die man sich vorstellen kann“, „Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als die Gesetze des Staates, in dem ich lebe“. Die Items sind weitgehend aus Brettfeld/Wetzels (2007) übernommen. Es werden summative Skalen verwendet (siehe S. 164).

101 Items: „Die Bedrohung der islamischen Welt durch den Westen rechtfertigt, dass Muslime sich mit Gewalt verteidigen“, „Kein Mensch ist berechtigt, im Namen seines Gottes andere Menschen zu töten“ (siehe S. 165).

102 Erfasst werden die eigenen und die als in der Mehrheitsgesellschaft vorherrschend wahrgenommenen Integrationsziele (Kultur bewahrend/Kultur übernehmend), woraus ein Diskrepanzindex errechnet wird, der als Indikator eines Bedrohungsgefühls fungiert (siehe S. 147-148).

unterschiedliche Aspekte abgebildet wurden, die auch zu sehr unterschiedlichen Ergebnissen führen: Beim Demonstrationsrecht (S. 259) und der staatlichen Kontrolle von Medien (S. 260) ist der Unterschied zwischen den Gruppen nicht signifikant, bei der größeren Bedeutung religiöser Vorschiften gegenüber staatlichen Gesetzen (S. 261) unterscheiden sich alle drei untersuchten Gruppen jedoch signifikant voneinander, mit den höchsten Zustimmungswerten bei nichtdeutschen Muslimen, gefolgt von deutschen Muslimen und der geringsten Zustimmung bei deutschen Nichtmuslimen. Bei der Aussage zu Demokratie als bestes politisches System finden sich dagegen wiederum keine signifikanten Gruppenunterschiede (S. 260). Bei der Akzeptanz ideologisch fundierter Gruppengewalt (ebenfalls nicht zu einer Skala zusammengefasst) zeigt sich hingegen das Muster der höchsten Zustimmung bei nichtdeutschen Muslimen, gefolgt von deutschen Muslimen und Nichtmuslimen (S. 263).

Die Clusteranalyse, getrennt nach deutschen und nichtdeutschen Muslimen, ergibt für beide Gruppen jeweils fünf Cluster, wobei sich übereinstimmend in beiden Gruppen jeweils ein Cluster herausbildet, das als „streng Religiöse mit starken Abneigungen gegenüber dem Westen, tendenzieller Gewaltakzeptanz und ohne Integrationstendenz" bezeichnet wird und 15% der deutschen und 24% der nichtdeutschen Muslime beinhaltet (S. 275-282).[103] Diese beiden Cluster werden in der Studie dann näher betrachtet. Auch Frindte et al. (2011) nehmen, wie Brettfeld/Wetzels (2007), zur Bestimmung des Umfangs besonders extremer Radikalisierungstendenzen eine weitere Engführung vor, indem sie aus den beiden Gruppen diejenigen auswählen, die allen Aussagen „voll und ganz" zustimmen. Unter deutschen Muslimen und nichtdeutschen Muslimen verbleiben dann jeweils 3% der Befragten (S. 285).

Auch Frindte et al. (2011) kommen mit 15% bzw. 24% zu weit geringeren Anteilen junger Muslime mit fundamentalistischen Einstellungen als Koopmans (2014) für die Gruppe der aus Zentral- und Ostanatolien bzw. Nordmarokko stammenden Muslime (jeden Alters) in Europa, wobei Frindte et al. (2011) hinsichtlich des Ausmaßes problematischer Einstellungen etwas höher liegen als Brettfeld/Wetzels (2007). Hier wird deutlich, dass die Frage-

103 Weitere Cluster sind bei deutschen Muslimen „Kritiker des Westens mit stärkerer Integrationstendenz" (41%), „Unauffällig Integrierte" (19%), „Religiöse Kritiker des Westens mit geringer Integrationstendenz" (18%), „Religiöse Kritiker des Westens ohne Integrationsneigung" (7%). Bei nichtdeutschen Muslimen sind dies „Religiöse Kritiker des Westens mit stärkerer Integrationstendenz" (20%), „Religiöse ohne Integrationstendenz" (21%), „Kritiker des Westens mit stärkerer Integrationstendenz" (22%), „Religiöse Kritiker des Westens mit geringer Integrationstendenz" (13%, Frindte et al. 2011: 275-282).

stellungen (ähnlich bei Brettfeld/Wetzels 2007 und Frindte et al. 2011), Auswertungskonventionen und Befragtengruppen ausschlaggebend dafür sind, welche Anteile sich ergeben.

Baier/Pfeiffer (2012) untersuchen, ebenfalls aus kriminologischer Perspektive, die Wirkung der muslimischen und christlichen Religiosität auf Gewaltverhalten unter Schülern. Dabei gehen sie zunächst von einer potenziell delinquenzreduzierenden Wirkung der Religiosität aufgrund mit ihr verbundener stärkerer Sozial- und Selbstkontrolle aus, von einem weniger delinquenten Umfeld, einer stärkeren Bindung an Institutionen und einer gewaltablehnenden Ethik bei Religiösen (S. 219-223). Bei Muslimen vermuten sie jedoch eine deutlich geringere präventive Wirkung der Religiosität insbesondere bezüglich des Gewaltverhaltens aufgrund dem Islam innewohnender Männlichkeitsnormen (S. 223). Diese Normen werden von den Autoren sowohl als Hinweis auf Gewaltbefürwortung als auch auf eine traditionelle Geschlechterrollenerwartung verwendet (S. 226). Lediglich aufgrund des Alkoholverbots für Muslime erwarten die Autoren eine delinquenzreduzierende Wirkung der muslimischen Religiosität. Sie untersuchen anhand von Skalen Männlichkeitsnormen,[104] Selbstkontrolle,[105] elterliche Gewaltmissbilligung,[106] Bindung an die Schule,[107] Freizeitverhalten (Zeit an bestimmten Orten), Spielen von Gewaltspielen am Computer, Anzahl der Freunde, die bereits jemanden geschlagen oder verletzt haben, Alkoholkonsum, ökonomische Benachteiligung[108] und Gewaltverhalten[109]. Im Ergebnis, das über Mittelwerte für beide Gruppen und Signifikanzniveaus angegeben wird (S. 230), zeigen sich für die meisten der erhobenen Merkmale signifikante Mittelwertunterschiede zwischen christlichen und muslimischen Jugendlichen. Muslimische Jugendliche sind (bei breiter Streuung) im Durchschnitt religiöser und

---

104 Die einzelnen Items zu Männlichkeitsnormen und anderen Skalen sind in der Veröffentlichung nicht komplett aufgeführt. Im Text beschreiben die Autoren (S. 226) für die Männlichkeitsnormen, dass zwei Items verwendet wurden, die auf die Legitimation des Gewalteinsatzes bei einem Angriff auf die Familie von außen zielen (Beispiel: „Ein richtiger Mann ist bereit zuzuschlagen, wenn jemand schlecht über seine Familie redet"), und zwei weitere Items, die Gewalt innerhalb der Familie ansprechen (Beispiel: „Der Mann ist das Oberhaupt der Familie und darf sich notfalls auch mit Gewalt durchsetzen").

105 Als Beispiel für die Selbstkontrolle (vier Items) wird genannt: „Ich gehe gern ein Risiko ein, einfach weil es Spaß macht".

106 Die Schüler sollten einschätzen, wie schlimm die Eltern ein geschildertes gewaltsames Verhalten gegenüber einem Mitschüler finden würden.

107 Bezüglich der Bindung an die Schule (zwei Items) ist das Beispiel „Ich gehe gerne zur Schule".

108 Arbeitslosigkeit, Sozialhilfebezug und Schulbildung der Eltern.

109 Gefragt wurde nach Begehung einer leichten oder einer schweren Körperverletzung oder eines Raubes in den letzten zwölf Monaten.

weniger an die Schule gebunden. Zugleich konsumieren sie jedoch seltener Gewaltspiele und Alkohol. Sie orientieren sich stärker an Männlichkeitsnormen, halten sich häufiger in Kneipen, Diskotheken oder im Kino auf und haben häufiger delinquente Freunde. Darüber hinaus sind sie häufiger von ökonomischer Benachteiligung betroffen. Kein Unterschied zwischen muslimischen und christlichen Jugendlichen ergibt sich bei der elterlichen Gewaltmissbilligung und der Selbstkontrolle. Allerdings zeigen muslimische Jugendliche mit 30% im Vergleich zu 18% bei christlichen Jugendlichen deutlich häufiger Gewaltverhalten.

Neben den Studien, die sich explizit und umfassend mit fundamentalistischen Einstellungen oder Gewaltverhalten befassen, untersuchen Pollack et al. (2016: 14) fundamentalistische Einstellungen im Generationenvergleich (erste vs. zweite/dritte Generation) bei Türkeistämmigen, jedoch ohne diese Einstellungen mit der Religionszugehörigkeit oder religiöser Identifikation zu verbinden. Danach ist die Zustimmung zu fundamentalistischen Einstellungen[110] (zusammengefasste Zustimmung zu allen vier in diesem Zusammenhang verwendeten Aussagen) in der zweiten/dritten Generation mit 9% zwar nur halb so häufig wie in der ersten Generation, aber nach Ansicht der Autoren dennoch bedenklich hoch. Am häufigsten, mit 50%, ist die Zustimmung zur Aussage „Es gibt nur eine wahre Religion“, 54% in der ersten und 46% in der zweiten/dritten Generation, gefolgt von der Zustimmung zum Vorrang religiöser Gebote vor staatlichen Gesetzen (47%). 57% der ersten und 36% der zweiten/dritten Generation stimmen hier stark und eher zu. Dass nur der Islam in der Lage ist, die Probleme der Zeit zu lösen, finden 36% der Türkeistämmigen, 40% der ersten und 33% der zweiten/dritten Generation. Eine Rückkehr zur Gesellschaftsordnung wie zu Zeiten des Propheten streben immerhin 32% insgesamt, 36% in der ersten und 27% in der zweiten/dritten Generation an. Auch die Akzeptanz religiös motivierter Gewalt ist zwar bezüglich der Selbstverteidigung in der zweiten/dritten Generation mit 15% geringer als in der ersten Generation (25%), nicht jedoch bezüglich der gewaltsamen Verbreitung und Durchsetzung des Islam, was von 6% bzw. 7% befürwortet wird (S. 15).

Die Gesamtschau ergibt bezüglich der Verbreitung fundamentalistischer Tendenzen in der muslimischen Bevölkerung in Deutschland kein klares Bild. Unterschiedliche Fragen, Konventionen der Autoren und Befragten-

---

110 Verwendete Items: „Die Befolgung der Gebote meiner Religion ist für mich wichtiger als die Gesetze des Staates, in dem ich lebe“, „Muslime sollten die Rückkehr zu einer Gesellschaftsordnung wie zu Zeiten Mohammeds anstreben“, „Es gibt nur eine wahre Religion“, „Nur der Islam ist in der Lage, die Probleme unserer Zeit zu lösen“. Diese wurden zu einem summativen Index zusammengefasst (siehe Pollack et al. 2016: 14).

gruppen wirken sich hier ausgesprochen deutlich auf die Ergebnisse aus, was angesichts der Bedeutung gerade dieses Themas für die gesellschaftliche Debatte problematisch sein kann.

5.2 Erklärung abweichender Befunde

Die Darstellung der Häufigkeitsverteilungen zu den zentralen Variablen der zumindest weite Teile der muslimischen Bevölkerung umfassenden Studien ergibt in einigen Fällen Unterschiede, die aufgrund ihrer Deutlichkeit erklärungsbedürftig sind. Im Folgenden werden diese Unterschiede und ihre möglichen Ursachen dargelegt.

5.2.1 Religiosität

Eine Diskrepanz ergibt sich beim Anteil der sehr oder eher religiösen Muslime zwischen Haug et al. (2009) mit 86% aller erwachsenen Muslime in Deutschland und Tillie et al. (2013), mit dem höchsten diesbezüglichen Anteil von 71% unter Muslimen mit pakistanischem Hintergrund, 70% bei Türkeistämmigen und 35% bei Muslimen aus dem ehemaligen Jugoslawien. Auch wenn Tillie et al. (2013) keine Angaben zur Gesamtgruppe der von ihnen untersuchten Muslime machen, sondern nur nach Herkünften getrennte Werte ausweisen, ergibt sich aus der Verteilung ein definitiv deutlich niedrigerer Anteil sehr und eher Religiöser. Der Unterschied lässt sich möglicherweise dadurch erklären, dass Haug et al. (2009) direkt nach dem Grad bzw. der Intensität der Gläubigkeit fragen, Tillie et al. (2013) jedoch nach dem Ausmaß, in dem sich die Personen als Muslime sehen – also eher die Dimension der Identifikation thematisieren. Gläubigkeit und Bedeutung dieser Gläubigkeit für die Identität sind offenbar nicht dasselbe. Auch zu Halm/Sauer (2017) ergeben sich mit 40% hochreligiösen Muslimen Abweichungen, die aus der Nutzung einer drei- statt vierstufigen Skala sowie der Verwendung des Zentralitätsindex, der die Bedeutung der Religion in mehreren Dimensionen abbildet, resultieren können. Der Zentralitätsindex liefert im Gegensatz zur religiösen Selbsteinschätzung tendenziell niedrigere, „objektivierte" Werte (vgl. Halm/Sauer 2015: 19).

Bei Tillie et al. (2013) und Haug et al. (2009) existieren zudem andere Anteile muslimischer Frauen, die Kopftuch tragen. Tillie et al. (2013) machen zwischen 78% (Frauen aus Pakistan), 50% (Frauen aus Marokko), 41% (Frauen aus der Türkei) und 4% (Frauen aus dem ehemaligen Jugoslawien)

aus. Nach Haug et al. (2009) sind es für alle Musliminnen 28%, auch hier mit erheblichen Unterschieden nach Herkunftsländern oder -regionen (Südosteuropa 5%, Nordafrika 35%, Naher Osten 30%, Türkei 31%, Südostasien 28%). Hier sind die Anteile also klar niedriger. Eine Erklärung liegt vermutlich darin, dass bei Haug et al. (2009) alle Musliminnen in den betrachteten Haushalten berücksichtigt sind (also auch Mädchen unter 18 Jahren), die das Kopftuch eher (noch) nicht tragen.

5.2.2 Sozialkapital

Auffällig ist der Unterschied in den Anteilen einheimischer Freunde bei Hans (2010) und Haug et al. (2009). Hans (2010) findet bei Befragten aus der Türkei 34% bzw. 63% (erste und zweite Generation) und bei Befragten aus dem ehemaligen Jugoslawien 58% bzw. 82%, die angeben, deutsche Freunde zu haben. Haug et al. (2009) nennen einen Anteil von 70% mit häufigen Kontakten zu Einheimischen im Freundeskreis für alle Muslime. Unterteilt nach Herkunftsregionen weisen sie häufige Kontakte im Freundeskreis bei 67% der türkeistämmigen Muslime und 83% bei Muslimen aus Südosteuropa aus. Allerdings ist auch für andere Herkünfte das Niveau bei Hans (2010) deutlich niedriger als bei Haug et al. (2009). Die Ursache hierfür liegt vermutlich in der unterschiedlichen Fragestellung: Bei Hans (2010) wird nach Deutschen unter den drei besten Freunden gefragt, bei Haug et al. (2009) nach der Häufigkeit von Kontakten zu Deutschen im Freundeskreis, was die in Frage kommenden Personen deutlich weiter fasst.

Die tendenziellen Unterschiede der Beurteilung interreligiöser Heiraten zwischen Tillie et al. (2013, eher negativ sowohl bei Muslimen als auch bei Personen ohne Migrationshintergrund) und Haug et al. (2009, eher positiv bei muslimischen und nichtmuslimischen Zuwanderern) lassen sich ebenfalls durch die Fragestellung erklären: Tillie et al. (2013) fragen danach, ob eine interethnische Heirat in der Familie angenehm oder unangenehm wäre oder ob dies keinen Unterschied machen würde. Haug et al. (2009) hingegen fragen, ob eine interethnische Heirat für sich selbst vorstellbar und bei Kindern akzeptabel wäre. Akzeptanz sagt nicht unbedingt etwas darüber aus, ob es auch angenehm wäre. So kann eine interethnische Heirat der Kinder zwar akzeptiert werden, ohne dass man sich diese jedoch wünschen und sie explizit als angenehm empfinden würde. Darüber hinaus kann auch der Befragungszeitraum eine Rolle bei der unterschiedlichen Beurteilung spielen, denn die Daten von Haug et al. (2009) wurden 2008 und damit vor dem erneuten Aufflammen der Debatte um die Integrationsfähigkeit von Muslimen im Zuge der Sarrazin-Veröffentlichung 2010 erhoben. Die Datenerhebung von Tillie et al. (2013), die 2010/2011 stattfand, fällt jedoch genau auf den Höhe-

punkt der Sarrazin-Debatte und mag damit einen Zeitraum mit erhöhter Gruppendistanz getroffen haben.

5.2.3 Sozialintegration

Bei Schulbildung und Deutschkenntnissen lassen sich keine wesentlichen Differenzen in der Tendenz der Ergebnisse feststellen. Auch bezüglich der Arbeitsmarktintegration ähneln sich die Befunde, wobei sie aufgrund unterschiedlicher Bezugsgruppen und Kategorienbildungen ebenfalls nur in der Tendenz vergleichbar sind.

Auffällig ist, dass bei Halm/Sauer (2017) unter Muslimen zwischen 16 und 65 Jahren einschließlich der Nichterwerbspersonen die Arbeitslosenanteile etwas geringer als bei Nichtmuslimen ausfallen, hier im Unterschied zu Koopmans (2016) und Höhne/Koopmans (2010), die für Zugewanderte aus muslimischen Ländern deutlich überdurchschnittliche Arbeitslosenquoten (Anteil an der Erwerbsbevölkerung) nachweisen. Ein Grund für die Differenzen kann in den unterschiedlichen Stichproben liegen: Die Daten bei Halm/Sauer (2017) enthalten Muslime aus allen Herkunftsregionen, repräsentativ nach Haug et al. (2009). Koopmans (2016) verwendet Eurislam-Daten, die Befragte aus Marokko, Pakistan, der Türkei und Exjugoslawien enthalten. Höhne/Koopmans (2010) verwenden SOEP-Daten und werten Informationen zu Einheimischen sowie zu Zuwanderern aus der Türkei, dem ehemaligen Jugoslawien, Griechenland, Spanien und Italien aus. Auch unterschiedliche Bezugsgruppen (alle Befragte im Alter zwischen 16 und 65 Jahren einschließlich Schüler, Hausfrauen, Rentner und weiterer Nichterwerbspersonen bei Halm/Sauer 2017 vs. Erwerbspersonen, also Erwerbstätige und Arbeitslose) können eine Rolle spielen, indem sie aufgrund von Unterschieden in der soziodemographischen Struktur den Vergleich zwischen Muslimen und Nichtmuslimen günstiger oder ungünstiger ausfallen lassen. Die hieraus resultierenden Unschärfen sollten aber höchstens gering sein und eignen sich nicht wirklich als Erklärung.

Eine wesentliche Ursache für Unterschiede könnte auch in den Erhebungszeiträumen liegen: Die Daten von Höhne/Koopmans (2010) stammen aus dem Jahr 2006, die von Koopmans (2016) aus dem Jahr 2008, die Daten bei Halm/Sauer (2017) sind 2016 erhoben worden. In den letzten Jahren hat sich die Arbeitsmarktteilhabe Zugewanderter in Deutschland aufgrund der konjunkturellen Entwicklung und des verbesserten Arbeitsmarktzugangs wesentlich verbessert und die Erwerbstätigenquoten in der Bevölkerung haben sich deutlich angenähert, wovon auch muslimische Zuwanderer profitiert haben dürften (vgl. SVR 2018: 5). Laut OECD (2018: 76-77) sind im Vergleich der Jahre 2006/2007 und 2016/2017 die Arbeitslosenquoten von Ein-

wanderern speziell in Deutschland deutlich stärker gesunken als diejenigen von Einheimischen. Insofern sind die Widersprüche zwischen den Studien womöglich geringer, als es auf den ersten Blick scheint.

5.2.4 Kohäsion

Die Studienergebnisse zur Kohäsion lassen sich kaum vergleichen. Diskussionswürdige Unterschiede bestehen an zwei Punkten:

Der Anteil der sehr und eher mit Deutschland Verbundenen ist bei Halm/Sauer (2017) größer als bei Haug et al. (2009), was sich mit der Verwendung unterschiedlicher Skalen erklären lässt. Die Kategorie „teilweise“, die bei Haug et al. (2009) in fünfstelliger Kategorisierung zu finden ist und von 20% der Befragten angegeben wurde, ist in der vierstelligen Einteilung bei Halm/Sauer (2017) nicht enthalten, so dass diese Mittelgruppe hier möglicherweise stärker zur Antwort „eher“ neigt.

Unterschiede ergeben sich darüber hinaus beim Niveau der individuellen Diskriminierungswahrnehmung zwischen Hans (2010) und Tillie et al. (2013). Möglicherweise liegt der Grund hierfür darin, dass Hans (2010), die höhere Werte angibt, nach Diskriminierung aufgrund der Herkunft und Tillie et al. (2013) nach Benachteiligung aufgrund der Religionszugehörigkeit fragen, womit der Diskriminierungstatbestand enger gefasst ist und womöglich seltener erlebt wird.

5.2.5 Fundamentalismus

Zwar sind auch diejenigen Studien, die sich explizit mit Fundamentalismus auseinandersetzen, schon aufgrund der unterschiedlichen Bevölkerungsausschnitte nur sehr eingeschränkt vergleichbar, dennoch sind Unterschiede in den Ergebnissen so ausgeprägt, dass eine nähere Betrachtung angezeigt erscheint. Im Vergleich zu Koopmans (2014) mit 44% Fundamentalisten unter einer Gruppe von Muslimen aus ländlichen Regionen in der Türkei und in Nordmarokko in Europa sind die Anteile bei Brettfeld/Wetzels (2007), die die muslimische Wohnbevölkerung in Städten in Deutschland untersuchen, deutlich niedriger. Auch Frindte et al. (2011) und Pollack et al. (2016) finden deutlich niedrigere Anteile als Koopmans (2014).

Der Vergleich der Arbeiten zeigt, dass nicht nur die Auswahl der Zielgruppen und die gewählten Items, sondern vor allem die Definition dessen, was unter Fundamentalismus verstanden wird, ausschlaggebend für die Ergebnisse ist. Koopmans (2014) wertet die Zustimmung (ohne graduelle Unterscheidungsmöglichkeit) zu drei Aussagen als fundamentalistisch. Pollack

et al. (2016) erheben vier Items mit der Möglichkeit gradueller Zustimmung, Brettfeld/Wetzels (2007) verwenden zwar die gleichen Dimensionen von Fundamentalismus wie Koopmans (2014), erheben diese aber mit wesentlich mehr Items und gradueller Zustimmungsmöglichkeit sowie mit z.T. anderen, auch liberal konnotierten Aussagen. Darüber hinaus verwenden sie jeweils eine summative Skala der Items, die sie in vier Kategorien unterteilen. Dann kombinieren sie für die Definition von fundamentalistischen Orientierungen mit den religiösen Inhalten weitere Einstellungsdimensionen und erhöhen damit die Schwelle zum Fundamentalismus. Frindte et al. (2011) verwenden, unter Bezug auf Brettfeld/Wetzels (2007), ebenfalls verschiedene graduell abgestufte Skalen, die sie per Clusteranalyse zu Mustern verbinden und dann nur die Gruppe als fundamentalistisch definieren, die Extremwerte aufweist. Im Vergleich der Studien scheint der Anteil von Fundamentalisten mit zunehmender Differenzierung der Erhebungsinstrumente und einbezogener Dimensionen zu sinken. Wegen der letztendlich fehlenden Vergleichbarkeit der Studienergebnisse ist eine genaue Gewichtung des Einflusses der gesetzten „Fundamentalismusschwelle“ einerseits und der Differenzierung des Fragenkatalogs andererseits auf den Umfang der identifizierten Gruppe der Fundamentalisten nicht möglich. Es liegt aber nahe, dass detaillierte und die Zustimmung zu problematischen wie auch zu unproblematischen Statements thematisierende Fragenbatterien zu eher geringen Fundamentalismusquoten führen.

5.3 Schlussfolgerung und konsensuale Befunde

Trotz unterschiedlicher Methoden, Fragestellungen und Untersuchungsgruppen lässt sich der Integrationsstand der Muslime angesichts der Forschung der letzten Jahre doch in vielerlei Hinsicht konturieren:

Muslime sind *religiöser* als Personen ohne Migrationshintergrund insgesamt, aber auch als einheimische oder zugewanderte Christen, wobei zwischen muslimischen und christlichen Zuwanderern nur relativ geringe Unterschiede bestehen. Allerdings zeigen sich unter den Muslimen relativ große Unterschiede nach Herkunftsregionen oder -ländern.

Unter Muslimen ist brückenbildendes *Sozialkapital* in Form interethnischer Kontakte und Freundschaften oder Mitgliedschaften in mehrheitsgesellschaftlichen Organisationen durchaus weit verbreitet und fällt nicht geringer aus als bei nichtmuslimischen Zugewanderten. Zudem ist unter Muslimen eine stärker ausgeprägte interreligiöse Offenheit festzustellen als bei Personen ohne Migrationshintergrund. Allerdings ist das gesellschaftliche Enga-

gement von Muslimen deutlich geringer ausgeprägt als das von Personen ohne Migrationshintergrund.

Die Befunde zur *Sozialintegration* zeigen ein geringeres Bildungsniveau von Muslimen gegenüber Personen ohne Migrationshintergrund, aber auch gegenüber anderen Zuwanderergruppen. Zugleich bestehen deutliche Geschlechterunterschiede zu Ungunsten der Frauen, Unterschiede, die in anderen Gruppen zwar auch vorkommen, jedoch weniger stark ausgeprägt sind. Auch zeigen sich erhebliche Unterschiede nach Herkunftsregionen unter den Muslimen wie auch unter nichtmuslimischen Zugewanderten, zugleich aber auch eine deutliche Zunahme des Bildungsniveaus im Generationenvergleich. Die Deutschkenntnisse von Muslimen und nichtmuslimischen Zugewanderten unterscheiden sich dagegen eher geringfügig, wobei auch hier beträchtliche Unterschiede nach Herkünften auszumachen sind, zugleich aber auch eine deutliche Verbesserung und Angleichung zwischen den Herkünften in der zweiten Generation. Der internationale Vergleich belegt zudem eher ausgeprägte Probleme mit der Aufnahmelandsprache für Deutschland.

Hinsichtlich der Erwerbsbeteiligung sind bezüglich muslimischer Männer nur geringe und insbesondere die Arbeitslosenanteile betreffende Unterschiede zwischen Muslimen insgesamt, anderen Zuwanderern und Personen ohne Migrationshintergrund zu erkennen. Allerdings ist hier von beträchtlichen Streuungen nach muslimischen Herkünften auszugehen. Die Erwerbsbeteiligung muslimischer Frauen ist deutlich geringer als die von nichtmuslimischen zugewanderten Frauen und von einheimischen Frauen. Ungeachtet der grundsätzlichen Erwerbsbeteiligung verfügen Zuwanderer unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit über geringeres Berufsprestige und niedrigere berufliche Positionen als Einheimische, wobei sich auch hier die zweite Generation an die Altersgenossen ohne Migrationshintergrund angleicht.

Beim Thema *Kohäsion* besteht unter den Muslimen eine weit verbreitete Verbundenheit mit Deutschland, die sich im Durchschnitt nicht wesentlich von nichtmuslimischen Zuwanderern – bei allerdings erheblichen Herkunftslanddifferenzen – unterscheidet. Sie fällt bei Muslimen allerdings etwas geringer als die Verbundenheit mit dem jeweiligen Herkunftsland aus. Zudem kann als relativ gesichert gelten, dass Muslime in Deutschland überwiegend mindestens auch mehrheitsgesellschaftliche Medien nutzen, Türkeistämmige jedoch häufiger als andere Gruppen nur auf herkunftssprachliche Medien zurückgreifen. Muslime zeigen häufiger Toleranz gegenüber Andersgläubigen als Personen ohne Migrationshintergrund, wünschen sich eine solche Toleranz aber auch bezüglich der Ausübung muslimischer Glaubenspraxis in Deutschland. Von Personen ohne Migrationshintergrund werden sie insbesondere beim Wunsch nach muslimischem Religionsunterricht an öffentlichen Schulen unterstützt. Einheimische empfinden deutlich häufiger eine

kulturelle Distanz zwischen Muslimen und Mehrheitsgesellschaft als die Muslime. Insbesondere macht sich dies an Geschlechterrollen fest. Muslime sehen insbesondere Unterschiede hinsichtlich der gesellschaftlichen Stellung der Religion.

Im Generationenverlauf findet eine deutliche kulturelle Assimilation statt. Die Assimilationsgeschwindigkeit ist bei Muslimen der zweiten Generation sogar schneller als bei anderen Zugewanderten, so dass das geringere Niveau der ersten Generation im Vergleich zu anderen Zuwanderergruppen ausgeglichen wird. Zugleich sind die Einstellungsunterschiede zwischen Muslimen und Personen ohne Migrationshintergrund zum demokratischen System zwar vorhanden, aber gering. Möglicherweise aufgrund der als groß wahrgenommenen kulturellen Distanz gehen Personen ohne Migrationshintergrund noch häufiger als die Muslime selbst davon aus, dass Muslime benachteiligt werden. Die Wahrnehmung von Gruppendiskriminierung ist mit rund der Hälfte unter Muslimen ausgeprägter als die individuell erlebte Diskriminierung, von der zwischen einem Drittel und der Hälfte betroffen sind.

Die Einschätzungen zur Verbreitung von *Fundamentalismus* gehen sehr weit auseinander. Allerdings zeigen sich bei Vergleichen mit Nichtmuslimen deutlich höhere Anteile bei Muslimen, die fundamentalistische, fremdgruppenfeindliche, gewaltakzeptierende oder radikale Haltungen haben.

Insgesamt kann angesichts der Forschungslage als gesichert gelten, dass die Integration der Muslime in Deutschland in vielen Bereichen weit weniger Defizite aufweist, als manche Verlautbarungen vermuten lassen, und dass Integration und Assimilation im Generationenverlauf weiter fortschreiten.

6 Zusammenhänge von muslimischer Religiosität mit Sozialintegration und Kohäsion

Anders als im vorangegangenen Kapitel 5 werden folgend auch diejenigen Studien betrachtet, die sich nur auf bestimmte muslimische Bevölkerungsteile beziehen, da nun Einflüsse der muslimischen Religiosität auf Sozialintegration und Kohäsion bzw. Unterschiede von Muslimen und Vergleichsgruppen im Fokus stehen und nicht die repräsentative Verteilung der verschiedenen Merkmale im Sinne der Abbildung des Integrationsstandes.[111] Dabei ist selbstverständlich zu berücksichtigen, für welche Gruppen Zusammenhänge untersucht wurden.

Zahlreiche einbezogene Studien untersuchen den Einfluss,[112] den die Religionszugehörigkeit (Muslime im Vergleich zu anderen Gruppen) oder der Grad der muslimischen Religiosität und ggf. weitere Merkmale auf Sozialintegration oder Kohäsion haben. Dabei ist Religionszugehörigkeit oder Religiosität eine mögliche erklärende Variable der Sozialintegration und Kohäsion. Einige Studien wechseln jedoch die Perspektive und nehmen die muslimische Religiosität an sich in den Blick, d.h. sie betrachten Ausprägungen von Religiosität und analysieren, welche Merkmale einen hohen Grad an Religiosität oder als problematisch wahrgenommene, mit Religiosität verbundene Haltungen unterstützen. Religiosität und ihre Muster oder Facetten sind dabei die zu erklärenden, Sozialintegration und Kohäsion werden zu erklärenden Variablen.

111 Die Bezeichnung gefundener Zusammenhänge als stärker oder schwächer bezieht sich im hiesigen Text auf die in den jeweiligen Studien formulierten Zusammenhangsstärken, nicht auf ein absolutes Maß bzw. eine einheitliche Konvention für die Beurteilung der Stärke von Zusammenhängen. In der Regel werden hier nur signifikante Zusammenhänge (die aufgrund statistischer Prüfverfahren nicht nur zufällige Zusammenhänge sind) berichtet, soweit Signifikanzen angegeben wurden.

112 Hier werden nicht nur Ergebnisse vorgestellt, denen bi- oder multivariate Analysen zugrunde liegen, sondern auch solche, die auf Häufigkeits- oder Mittelwertvergleichen ohne statistische Zusammenhangsanalyse beruhen. Einige dieser Ergebnisse wurden bereits in Kapitel 5 angesprochen. Ziel von Kapitel 5 war, den Grad der Integration von Muslimen zu beschreiben, zur Einordnung wurden auch Vergleiche zu anderen Gruppen vorgenommen. In Kapitel 6 liegt der Fokus nun explizit auf den Unterschieden zwischen Muslimen und anderen Gruppen, möglichen Ursachen für Unterschiede und dem Zusammenhang von Religionszugehörigkeit bzw. Religiosität und den Indikatoren der Integration und Kohäsion.

6.1 Darstellung und Vergleich

6.1.1 Grade und Muster muslimischer Religiosität

Um die Religiosität als *zu erklärende* Variable soll es nun zunächst gehen. Auch in der Gesamtschau aller Studien bleibt – ungeachtet der Betrachtung unterschiedlicher Gruppen – der klare Befund erhalten, dass Muslime in höherem Maß religiös sind als andere Gruppen.[113] Allerdings weisen Haug et al. (2009: 162) auf erhebliche Unterschiede nach Herkunftsländern hin. Die Studien zeigen darüber hinaus eine höhere Religiosität bei Frauen.[114] Diehl/ Koenig (2009: 311) belegen für zumeist türkische Staatsangehörige eine seltenere öffentliche Praxis bei Frauen der zweiten Generation, zugleich aber eine gleichbleibend große Bedeutung von religiösen Erziehungsstilen und religiöser Zeremonien.

Insgesamt lässt sich ein unveränderter oder höherer Grad der Religiosität bei Nachfolgegenerationsangehörigen im Vergleich zur ersten Generation konstatieren.[115] Dieser Befund, den Jacob/Kalter (2013: 43) auch für andere europäische Länder feststellen, ist insofern ungewöhnlich, als unter einheimischen und zugewanderten Christen in Deutschland, in Übereinstimmung mit der Modernisierungs- und Säkularisierungsthese, bei Jüngeren bzw. Nachfolgegenerationsangehörigen eine geringere Religiosität und damit eine Assimilation an die eher säkular geprägte Mehrheitsgesellschaft vorzufinden ist (vgl. Jacob/Kalter 2013: 40).

Detailliert befassen sich Pollack et al. (2016), Diehl/Koenig (2009) und Jacob/Kalter (2013) mit dem *intergenerationalen Wandel* der Religiosität. Pollack et al. (2016: 12) machen dabei im Generationenvergleich unter Türkeistämmigen abweichende Muster aus: So ist die Selbsteinschätzung als religiös in der zweiten und dritten Generation ausgeprägter als in der ersten. Zugleich ist die tatsächlich gelebte Religiosität (Häufigkeit Moscheebesuch und persönliches Gebet) sowie eine traditionelle Glaubenspraxis (S. 16) je-

---

113 Siehe Diehl et al. (2017: 27), Jacob/Kalter (2013: 43), Haug et al. (2009: 144), Pollack/Müller (2013: 17), Halm/Sauer (2015: 17), Halm/Sauer (2017: 36), Diehl/Koenig (2009: 308), Frindte et al. (2011: 167), Baier/Pfeiffer (2012: 230).

114 Haug et al. (2009: 140-141), Pollack et al. (2016: 13, für Türkeistämmige) sowie auch Fleischmann/Phalet (2012: 334, für türkeistämmige Nachfolgegenerationsangehörige in Berlin).

115 Siehe Sauer (2016: 22, für Türkeistämmige), Halm/Sauer (2015: 39), Halm/Sauer (2017: 35-36), Jacob/Kalter (2013: 43, für muslimische Kinder und deren Eltern), Diehl/Koenig (2009: 309, für türkische Zuwanderer), Pollack et al. (2016: 12, für Türkeistämmige).

doch seltener. Daraus folgern die Autoren, dass die Selbsteinschätzung eher ein demonstratives Bekenntnis zur kulturellen Herkunft darstellt (S. 12).

Auch Diehl/Koenig (2009: 309-310) erkennen bei Kontrolle von Alter und Geschlecht hinter der höheren Religiosität von überwiegend türkischen Nachfolgegenerationsangehörigen einen religiösen Wandel, hier, analog zu Haug et al. (2009), einen Rückgang der öffentlichen Praxis bei zunehmender Bedeutung religiöser Zeremonien und gleichbleibender Bedeutung religiöser Erziehungsstile. Zugleich ist ein vorsichtiger intergenerationaler Wandel hin zu einem liberaleren Geschlechterrollenmodell zu erkennen. Dennoch sind nach Einschätzung der Autoren türkische Migranten der zweiten Generation von einer nur rein symbolischen Religiosität weit entfernt (S. 311). Der Umfang religiöser Orientierung kann auch nicht allein mit der Wertetransmission in Migrantenfamilien erklärt werden (S. 312). Zudem finden sie auch nur schwache Belege für die These von religiöser Orientierung als Kompensation von Benachteiligung und Teilhabedefiziten (S. 313): Zwar ist in der zweiten Generation ein hoher Schulabschluss mit geringerer Religiosität verknüpft, es besteht jedoch kein signifikanter Zusammenhang zur Erwerbsbeteiligung (erwerbstätig oder arbeitslos), wenngleich Nichterwerbspersonen eine erhöhte Religiosität zeigen. Deutlicher ist der Zusammenhang zur Verwendung der deutschen Sprache, doch insgesamt erklären die in der Studie berechneten Modelle den Grad der Religiosität nur zu einem geringen Teil. Daher sehen die Autoren eher in makrosoziologischen Ansätzen Erklärungsmöglichkeiten, die den Fortbestand muslimischer Religiosität in Zusammenhang mit der Diversifizierung des islamisch-religiösen Feldes – also der muslimischen Organisationslandschaft – und mit symbolischen Assimilationsbarrieren – wie beispielsweise einer eher auf Abgrenzung ausgerichteten Politik – bringen (S. 315).

Jacob/Kalter (2013: 48) erkennen nur geringe Einflüsse der kognitiv-strukturellen (Bildung und Arbeitsmarktteilhabe für die erste Generation und Schulerfolg für die zweite Generation) und sozialen (Anteil einheimischer Freunde) Assimilation der Eltern auf den intergenerationalen und innerfamilialen Wandel bezüglich der muslimischen Religiosität. Lediglich eine höhere Bildung der Eltern sowie ausgeprägte Deutschkenntnisse und ein hoher Anteil einheimischer Freunde der Kinder bewirken eine etwas geringere Religiosität der Kinder (S. 45, 48), womit die Frage bleibt, warum muslimische Migranten die zunehmende Säkularisierung in der Mehrheitsgesellschaft nicht grundsätzlich mitvollziehen (S. 51).

Im Vergleich von türkeistämmigen Angehörigen der zweiten Generation in vier europäischen Städten finden Fleischmann/Phalet (2012: 331-332) in Berlin sowie in Stockholm stärkere Zusammenhänge zwischen der religiösen Identität und den religiösen Praktiken einerseits sowie einer politischen Di-

mension der Religion andererseits als in Amsterdam und Brüssel. Die Religiosität wird bei multivariater Analyse (S. 334) vor allem durch eine religiöse Sozialisation (Besuch einer Koranschule und elterliche Moscheebesuche) und Bildung, nicht jedoch durch Arbeitsmarktintegration und persönliche Diskriminierungserfahrungen oder die Wahrnehmung von Gruppendiskriminierung beeinflusst. Somit wird, in Übereinstimmung mit Diehl/Koenig (2009) und Jacob/Kalter (2013), die These der reaktiven Religiosität – Religiosität als Reaktion auf Ausgrenzungserfahrungen – zurückgewiesen (S. 333). Die These von einer Abnahme der Religiosität bei zunehmender struktureller Integration kann nur für Berlin bestätigt werden, in allen anderen Städten ist die Religiosität von der Integration unabhängig (S. 335). Die Autoren kommen daher, in Übereinstimmung mit Diehl/Koenig (2009), zu dem Schluss, dass der institutionelle Kontext des Islam in den Städten, neben der religiösen Sozialisation, die Ausprägung und Muster der Religiosität stärker beeinflusst als Bildung und Erwerbsstatus (S. 337).

Anhand derselben Daten identifizieren Crul et al. (2012: 354) mittels einer Clusteranalyse drei Muster der Religiosität türkeistämmiger Muslime in sieben Städten: private Religiosität (hohe Identifikation bei geringer Praxis), selektive Religiosität (hohe Identifikation und ausgewählte Praxis) sowie strikte Religiosität (sehr hohe Identifikation und ausgeprägte Praxis), wobei der Anteil der strikt Religiösen in Berlin – in Übereinstimmung mit den Ergebnissen von Fleischmann/Phalet (2012) – mit 50% am höchsten ist. In Frankfurt am Main beträgt dieser Anteil 41% (S. 354-357). Dennoch lassen sich auch bei Crul et al. (2012) erhebliche Anteile junger Muslime finden, bei denen eine hohe Identifikation mit dem Islam nicht mit einer ausgeprägten religiösen Praxis verbunden ist. Die religiöse Sozialisation steht in Berlin in deutlichem Zusammenhang mit den Mustern der Religiosität – wie bei Fleischmann/Phalet (2012: 334) – und ebenso in Frankfurt (Crul et al. 2012: 359-360). Strikt Religiöse geben in Berlin und in Frankfurt häufiger persönliche Diskriminierung an (S. 363), bei multivariater Prüfung ist dieser Effekt jedoch – in Übereinstimmung mit Fleischmann/Phalet (2012: 334) – für Berlin nicht signifikant (S. 372).

Auch Sürig/Wilmes (2011: 152) weisen in ihrer Analyse der TIES-Daten für beide deutsche Städte auf eine Diskrepanz zwischen der häufigen und ausgeprägten Identifikation mit der muslimischen Religion und der demgegenüber geringen praktischen Bedeutung der Religiosität im Alltag hin. Die Autorinnen sehen vor dem Hintergrund einer sehr viel höheren Zustimmung gläubiger Muslime zu Religion als einzige und ultimative politische Autorität einen Konflikt zwischen einer säkularisierten und einer theokratisch orientierten Weltsicht, was insbesondere für die zweite Generation Türkeistämmi-

ger gilt. Diesen Konflikt interpretieren sie vor dem Hintergrund einer eher gering ausgeprägten religiösen Praxis als symbolisch-identitätsstiftend.

In Kapitel 5.1.5 wurden bereits Studien vorgestellt, die fundamentalistische oder radikale Einstellungen unter Muslimen thematisieren. Koopmans (2014: 13) sieht bei ausgewählten Muslimen in Europa einen engen Zusammenhang zwischen Fundamentalismus und religiöser Identifikation (emotionale Zugehörigkeit, Gruppenzugehörigkeit und Stolz) bei Kontrolle verschiedener Einflussvariablen. Eine ausgeprägte Religiosität begünstigt danach fundamentalistische Einstellungen von Zuwanderern aus bestimmten Regionen der Türkei und Marokkos. Ebenso unterstützen geringe Bildung und ein geringer sozioökonomischer Status fundamentalistische Haltungen. Dabei zeigt diese Studie keinen belastbaren Zusammenhang von Fundamentalismus und individuellen Diskriminierungswahrnehmungen (S. 15). Zudem besteht zwar ein starker Zusammenhang von Fundamentalismus und Fremdgruppenfeindlichkeit, der Einfluss der Religiosität auf Fremdgruppenfeindlichkeit ist jedoch eher gering (S. 17). Hier wirken eher das männliche Geschlecht und der sozioökonomische Status.

Auch Frindte et al. (2011: 311-314) konstatieren bei jungen Muslimen einen Zusammenhang zwischen (traditionell konnotierter) Religiosität und Radikalisierung (religiöser Fundamentalismus und Demokratiedistanz), wobei sie keinen Automatismus sehen. Vielmehr scheint die kulturelle Einbettung der Religiosität (hohe Wertorientierung in Richtung Tradition allgemein) ein entscheidender Faktor dafür zu sein, ob Religiosität zu Radikalisierung führt (S. 362). Zudem unterstützen autoritäre Einstellungen, die Wertorientierungen Macht und Erfolg sowie gruppenbezogene Diskriminierungswahrnehmungen, Präferenzen für türkische Fernsehsender und ablehnende Einstellungen zu Assimilation radikale Haltungen (S. 432). Auch sehen Brettfeld/Wetzels (2007) bei Muslimen in den untersuchten deutschen Städten positive Zusammenhänge zwischen der *fundamentalen* Orientierung und dem Besuch von Koranschulen (S. 133), der Befürwortung islamischen Religionsunterrichts an Schulen (S. 135),[116] der Befürwortung des Kopftuchs und der Stärke der Religiosität (S. 137). Zudem finden sie bei fundamental eingestellten Muslimen eine geringere „sprachlich-soziale Integrationspraxis“[117] sowie hohe Anteile derjenigen, die nach dem Muster ihrer Integrati-

---

116 Dabei wird allerdings in der Gruppe der Fundamentalen, im Gegensatz zu den anderen drei Gruppen, der Ausweitung von Korankursen noch mehr Bedeutung zugemessen als dem schulischen Religionsunterricht.

117 Skala aus Gebrauch der deutschen Sprache im Freundeskreis sowie bei TV-Konsum und Zeitungslektüre, dem Anteil Deutscher an den Freunden, der Häufigkeit der Einladung durch Deutsche sowie der Identifikation mit Deutschland (siehe S. 97).

onseinstellungen zur Gruppe derjenigen mit Segregationstendenzen und mit Akzeptanzforderung zählen[118] (S. 132).

Pollack et al. (2016: 14-15) verknüpfen ihre Untersuchung von fundamentalistischen und gewaltakzeptierenden Einstellungen bei Türkeistämmigen nach Generationen nicht mit Religionszugehörigkeit oder Religiosität, machen aber als wichtigste Einflussfaktoren, die einer fundamentalistischen Grundhaltung entgegenwirken, häufige Kontakte zur Mehrheitsgesellschaft, gute Kenntnisse der deutschen Sprache und die Einbindung in den Arbeitsmarkt aus, während Gefühle mangelnder Anerkennung und Segregation (Kontakte vorwiegend innerhalb der muslimischen Community) Fundamentalismus eher unterstützen. Daraus schlussfolgern die Autoren, dass sich die fundamentalistischen Einstellungen „in Zukunft abschwächen – sofern die strukturelle und soziale Integration insbesondere bei der zweiten/dritten Generation weiter von Erfolg gekrönt ist“ (Pollack et al. 2016: 15).

6.1.2 Sozialkapital/Interaktion

Eine ganze Reihe von Studien befasst sich mit dem Einfluss von Religionszugehörigkeit und Religiosität auf Elemente des Sozialkapitals, entweder schwerpunktmäßig (siehe Kapitel 4.1.3) oder u.a. Zumeist werden hier interethnische Freundschaften und Kontakte sowie Mitgliedschaften oder Engagement in mehrheitsgesellschaftlichen Vereinen und Organisationen und gelegentlich das Vertrauen in Fremdgruppen betrachtet.

Die Zusammenhangsanalysen zeigen, allerdings nicht durchgängig, einen negativen Einfluss der muslimischen Religionszugehörigkeit und der Religiosität auf *interethnische Freundschaften*,[119] d.h. muslimische Religionszugehörigkeit geht im Vergleich zu anderen Bekenntnissen (Haug et al. 2009: 264) mit selteneren interethnischen Freundschaften einher. Mit zunehmender

118 Die Autoren nehmen eine Clusteranalyse der integrationsbezogenen Einstellungen (Zustimmung zu „Ausländer in Deutschland sollten ihre Kultur beibehalten“, „Zuwanderer, die nach Deutschland kommen, sollten ihr Verhalten der deutschen Kultur anpassen“, „Ausländer, die in Deutschland ihre Kultur behalten möchten, sollten unter sich bleiben“, „Verschiedene ethnische Gruppen sollten voneinander getrennt leben, um Probleme zu vermeiden“) vor. Sie identifizieren drei Gruppen: Die erste Gruppe wird mit „Akzeptanzforderung“ beschrieben und kombiniert kulturelle Autonomieforderungen mit Beteiligungswünschen und Zugehörigkeitsansprüchen. Die zweite Gruppe wird mit dem Begriff „Segregationstendenz“ bezeichnet. Hier werden Segregation und ein Rückzug auf die Eigengruppe deutlich stärker befürwortet. Die dritte Gruppe wird mit „Anpassung/Integration“ beschrieben, sie befürwortet stärker eine Anpassung an das Aufnahmeland (siehe S. 100).

119 Wobei Tillie et al. (2013) bei Muslimen einen vier- bis fünffach so hohen Anteil interethnischer Freundschaften ausmacht wie bei Einheimischen (siehe S. 98).

Religiosität nimmt die Anzahl oder der Anteil einheimischer Freunde ab.[120] Im Unterschied hierzu finden Traunmüller (2008: 18) anhand der Daten des SOEP[121] und Halm/Sauer (2015: 27) mit Daten des Religionsmonitors 2012 keine signifikanten Effekte der muslimischen Religiosität auf interethnische bzw. interreligiöse Freundschaftsnetzwerke.

Das schon erwähnte Konstrukt der sprachlich-sozialen Integrationspraxis bei Brettfeld/Wetzels (2007: 131) steht ebenfalls im Zusammenhang mit den Mustern der religiösen Orientierung von Muslimen: Gering Religiöse verfügen über den höchsten Grad der sprachlich-sozialen Integrationspraxis, gefolgt von Orthodoxen und Traditionellen. Am geringsten ist die sprachlich-soziale Integration bei Fundamentalen. Allerdings ist bei Muslimen der Wunsch nach Kontakten zu Einheimischen stärker ausgeprägt als bei Zuwanderern anderer Religionszugehörigkeit (Haug et al. 2009: 275). Zugleich fördern Gottesdienstbesuch und Vereinsmitgliedschaften bei Muslimen, anders als bei anderen Zugewanderten, interethnische Freundschaften jedoch nicht (Haug et al. 2009: 165-166).

Anhand einer komplexen Betrachtung von sozialen Assimilationsprozessen (Kontakte und Freundschaften zu Deutschen) findet Hans (2010) in der ersten Generation geringe negative Einflüsse der Religionszugehörigkeit und der Religiosität (S. 229). Auch in der zweiten Generation verläuft diese soziale Assimilation von Muslimen, allerdings unabhängig von der Religiosität, langsamer als bei anderen Zuwanderern (S. 243). Als negativen Einflussfaktor auf Sozialkapitalindikatoren neben der Religiosität machen Tillie et al. (2013: 81) die wahrgenommene kulturelle Distanz aus, wohingegen sich höhere Bildung, Arbeitsmarktteilhabe, das männliche Geschlecht sowie Diskriminierungswahrnehmungen positiv auf das brückenbildende Sozialkapital auswirken (S. 98).[122] Halm/Sauer (2017, S. 49) berichten analog von positiven Zusammenhängen interreligiöser Freundschaften mit höherer Akkulturation und Platzierung.

Bezüglich der *Mitgliedschaft in mehrheitsgesellschaftlichen Organisationen* sind die Ergebnisse uneinheitlich. Haug et al. (2009: 257) stellen bei

120 Tillie et al. (2013: 98) für Fremdgruppenkontakte von Muslimen in Europa, Halm/Sauer (2017: 44-45) für die Nachfolgegeneration in Europa, Frindte et al. (2011: 279-283) für junge Muslime im Zusammenhang mit Radikalisierung, Sürig/Wilmes (2011: 162) für zweitgenerationsangehörige Türkeistämmige und Zuwanderer aus dem ehemaligen Jugoslawien, Diehl et al. (2017: 48-49) für Kontakt von Schülern in der Schule.

121 Traunmüller (2008: 18) verwendet die Anzahl von Freunden anderer Herkunft unter drei engen Freunden.

122 Der kontraintuitive Befund des positiven Zusammenhangs von Diskriminierungserfahrung und brückenbildendem Sozialkapital sollte so zu erklären sein, dass Diskriminierungserfahrung die Existenz von Kontakten voraussetzt.

Muslimen in Deutschland einen höheren Anteil von Mitgliedern deutscher Vereine fest als bei Zuwanderern anderer Religionszugehörigkeit. Koopmans et al. (2011: 32, 45) finden bei Kontrolle zahlreicher anderer Variablen (u.a. der sozioökonomischen Lage) keinen Einfluss der muslimischen Religionszugehörigkeit von Zuwanderern in Deutschland auf die Mitgliedschaft in mehrheitsgesellschaftlichen Vereinen; die Mitgliedschaft wird von Sprachkenntnissen und dem Anteil der Freunde ohne Migrationshintergrund positiv sowie von traditionellen Werthaltungen negativ beeinflusst. Der Grad der Religiosität steht bei türkeistämmigen Muslimen wiederum bivariat in einem negativen Zusammenhang mit der Mitgliedschaft in mehrheitsgesellschaftlichen Vereinen (Sauer 2016: 60).

Als weiteren Aspekt von Sozialkapital betrachten einige Studien das *Engagement in mehrheitsgesellschaftlichen Organisationen*: Vogel/Hameister (2016: 241), Pollack/Müller (2013: 51) und Traunmüller (2008: 15, unter Kontrolle weiterer Merkmale) finden bei Muslimen ein geringeres Engagement als bei Einheimischen bzw. als bei anderen Religionsgruppen, wobei Traunmüller (2008: 16) keinen Effekt der muslimischen Religiosität und der religiösen Praxis entdeckt. Koopmans et al. (2011: 35) sehen multivariat keinen Einfluss der Religionszugehörigkeit auf das zivilgesellschaftliche Engagement insgesamt, wobei sie hier, im Unterschied zur Vorgehensweise bei der Betrachtung der Mitgliedschaft (s.o.), auch das Engagement in eigenethnischen Organisationen einbeziehen. Traunmüller (2012: 130) fragt nach der aktiven Teilnahme an Tätigkeiten in nichtreligiösen Vereinen oder zivilgesellschaftlichen Organisationen[123] und findet bei Kontrolle zahlreicher anderer Variablen für Muslime im Vergleich zu anderen Konfessionen und Konfessionslosen in Deutschland die geringste Einbindung in zivilgesellschaftliche Netzwerke, wobei er wie Koopmans et al. (2011) nicht nach mehrheitsgesellschaftlichen oder eigenethnischen Organisationen unterscheidet. Zudem lässt sich bei Traunmüller (2012) – mehrere europäische Länder zusammengefasst – ein negativer Einfluss des Grades der muslimischen Religiosität und, im Unterschied zu anderen Konfessionen, kein positiver Effekt der Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen ausmachen (S. 148).

Explizit mit dem *Vertrauen* als zentralem Element von Sozialkapital befassen sich vier Studien. Koopmans et al. (2011: 45) und Traunmüller (2012: 132-133) sehen bei Muslimen in Deutschland ein geringeres generalisiertes

123 Die Frageformulierung bei Traunmüller (2012: 116) deckt sich weder mit den Fragen nach Mitgliedschaft noch mit den Formulierungen zum Engagement, die auf die Übernahme von Aufgaben oder Ämtern abzielen, in den anderen Studien.

Vertrauen als bei anderen Gruppen.[124] Allerdings zeigt sich bei Traunmüller (2012: 149-151) europaweit ein deutlich positiver Einfluss der muslimischen Religiosität – und, schwächer ausgeprägt, der Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen – auf das soziale Vertrauen. Pollack/Müller (2013: 51) finden bei Muslimen im Vergleich zu Christen und Konfessionslosen in Deutschland ein geringeres Vertrauen in Menschen allgemein und in Konfessionslose, zugleich aber ein höheres Vertrauen in religiöse Menschen allgemein. Beim Vertrauen in Menschen der gleichen Religion unterscheiden sich Muslime kaum von den anderen Gruppen. Halm/Sauer (2015: 27) stellen für Muslime in Deutschland, wie Pollack/Müller (2013), fest, dass mit dem Grad der muslimischen Religiosität bzw. der Zentralität der Religion das Vertrauen in andersreligiöse Menschen zunimmt.

6.1.3 Sozialintegration – Bildung und Arbeitsmarkt

Diejenigen Studien, die sich mit dem Einfluss der Religiosität auf die Sozialintegration befassen, thematisieren Deutschkenntnisse, Schulbildungsniveau, Arbeitsmarktteilhabe und berufliche Stellung. Zwei Studien untersuchen die Arbeitsmarktintegration von Frauen im Generationenvergleich (siehe Milewski 2013 und Köbrich León 2013) und eine Studie analysiert Einkommensunterschiede von Muslimen und Einheimischen vor und nach 9/11 unter dem Aspekt der zunehmenden Diskriminierung (siehe Cornelissen/Jirjahn 2010).

Die selbsteingeschätzten *Deutschkenntnisse* Zugewanderter unterscheiden sich nach Haug et al. (2009: 243-244) kaum nach Religionszugehörigkeit. Ebenso hat die Religiosität von ausgewählten Muslimen in Europa nach den Befunden von Tillie et al. (2013: 92) keinen Einfluss auf Probleme mit der Aufnahmelandsprache. Demgegenüber wirken sich Bildung, Erwerbstätigkeit und brückenbildendes Sozialkapital positiv aus, wobei Männer und Nachfolgegenerationsangehörige geringere Sprachprobleme haben als Frauen und Erstgenerationsangehörige. Zudem zeigen sich, wie zuvor schon erwähnt, Unterschiede nach Aufnahmeländern. In Deutschland haben Muslime im Vergleich zu Frankreich größere Sprachprobleme, was auf die Bedeutung sprachlicher Distanz bei der Einwanderung hinweist, aber nicht ausschließlich (vgl. auch Halm/Sauer 2017: 28). Nach Diehl et al. (2017: 45) sind die sprachlichen Fähigkeiten – gemessen anhand eines Sprachtests – von musli-

124 Koopmans et al. (2011: 20) finden jedoch keinen Zusammenhang von muslimischer Religionszugehörigkeit und Vertrauen in die Nachbarschaft.

mischen Schülern der 9. Klasse im Vergleich zu einheimischen und zugewanderten Kindern anderer Konfession etwas geringer.

Aufgrund umfassender Analysen von Integrationsprozessen verschiedener Zuwanderergruppen sieht Hans (2010: 214) keine Einflüsse der muslimischen Religionszugehörigkeit und der muslimischen Religiosität beim Einsetzen der kulturellen (hier sprachlichen) Assimilation – also dem Zeitpunkt des Deutschlernens – bei der ersten Generation, jedoch einen negativen Effekt von muslimischer Religionszugehörigkeit und Religiosität auf die sprachliche Assimilationsgeschwindigkeit (S. 223), was für das aktuelle sprachliche Assimilationsniveau bei der ersten Generation einen negativen Effekt der Religionszugehörigkeit, jedoch keinen signifikanten Effekt der Religiosität bewirkt (S. 229). In der zweiten Generation ist die Assimilationsgeschwindigkeit bei Muslimen höher als bei anderen Gruppen, d.h. sie holen die größeren Defizite der ersten Generation schneller als andere Zuwanderer auf (S. 241).

Im Vergleich muslimischer und nichtmuslimischer Zuwanderer haben Muslime nach Haug et al. (2009: 211) ein geringeres Niveau der *Schulbildung*, wobei darauf hingewiesen wird, dass die Unterschiede nach Herkunftsländern größer sind als nach Religionszugehörigkeit (S. 220). Bei Haug et al. (2009: 204) und Stichs/Müssig (2013: 66) wird, wie bereits berichtet, zudem deutlich, dass muslimische Frauen, die ein Kopftuch tragen, ein geringeres Bildungsniveau aufweisen als solche ohne Kopftuch, wobei muslimische Frauen insgesamt über ein niedrigeres Bildungsniveau verfügen als zugewanderte Frauen anderer Religionszugehörigkeit (Haug et al. 2009: 204) und als muslimische Männer (Stichs/Müssig 2013: 66). Allerdings gleichen sich die Abschlüsse muslimischer Frauen im Generationenverlauf an die der anderen zugewanderten Gruppen an (Haug et al. 2009: 204). Für die Nachfolgegeneration finden Halm/Sauer (2017: 45) für den Index der Akkulturation (Landessprache im Kindesalter und Dauer des Schulbesuchs) jedoch keine Geschlechterunterschiede für Muslime in den untersuchten europäischen Ländern.

Mit Blick auf den Einfluss der Religiosität auf das Schulbildungsniveau bzw. die Akkulturation finden Halm/Sauer (2017: 44-46, für die Nachfolgegeneration), Sauer (2016: 22, für Türkeistämmige) und Hadjar et al. (2018: 11, für junge Muslime bei Verwendung einer Variable für Frömmigkeit) keine signifikanten Effekte. Bei Halm/Sauer (2015: 44) zeigt sich bei Verwendung des Zentralitätsindex der Religiosität kein Zusammenhang zum Vorhandensein einer Hochschulausbildung. Bei Verwendung der Selbsteinschätzung der Religiosität ist ein geringer negativer Einfluss zu erkennen: Wurde eine Hochschulausbildung abgeschlossen, ist die Religiosität geringer. Fleischmann/Phalet (2012: 333-334) machen für türkeistämmige Muslime

der zweiten Generation in Berlin (jedoch nicht in anderen Städten in Europa) bei Kontrolle weiterer Merkmale ebenfalls einen schwachen negativen Zusammenhang zwischen Religiosität und Schulbildung – und etwas stärker mit Blick auf berufliche Ausbildung – aus. Auch Diehl/Koenig (2009: 313) finden bei türkischen Muslimen der zweiten Generation einen schwachen positiven Zusammenhang zwischen höherer Schulbildung und geringerer Religiosität.

In ihrer umfassenden Analyse des Zusammenhangs von Religion und Bildungserfolg von Schülern der 9. Jahrgangsstufe in Deutschland weisen Diehl et al. (2017: 34) darauf hin, dass muslimische im Vergleich zu einheimischen Kindern in Familien mit deutlich unterdurchschnittlichem sozioökonomischen Status aufwachsen und ihre Eltern über einen deutlich geringeren Bildungsstatus und geringes kulturelles Kapital verfügen (S. 35-37). Zugleich haben muslimische Kinder und ihre Eltern aber eine sehr hohe Leistungsmotivation und Bildungsaspiration, die bei Religiösen noch stärker als bei wenig Religiösen ausgeprägt ist (S. 38-41). Bei Kontrolle von Alter, Geschlecht, Schulform und sozioökonomischer Lage des Elternhauses finden sich keine statistisch relevanten Unterschiede in den Deutschnoten muslimischer und nichtmuslimischer Schüler. Bei den Mathematiknoten besteht ein geringer Unterschied zu Schülern ohne Migrationshintergrund (S. 57-58). Auch die persönliche Bedeutung von Religion hat bei muslimischen Schülern keinen signifikanten Einfluss auf die Noten, während sie sich bei christlichen Einheimischen leicht positiv auswirkt (S. 59). Hingegen wirkt sich eine moderate Religiosität, gemessen an der Häufigkeit des Betens (mindestens einmal im Monat, S. 63) und der Häufigkeit des Besuchs religiöser Veranstaltungen, bei Muslimen leicht und bei anderen Schülern stärker positiv auf die Noten aus (S. 66), dies vor allem aufgrund der höheren Leistungsmotivation religiöser Schüler. Disparitäten in der sozialen Integration aufgrund der Religiosität scheinen nicht zu bestehen (S. 63, 66). Bei der Betrachtung des Gymnasialbesuchs zeigen sich hingegen deutliche Konfessionsunterschiede. Muslimische Kinder sind an Gymnasien erheblich unterrepräsentiert. Diese Unterrepräsentation relativiert sich, wenn nach sozialem Hintergrund der Schüler kontrolliert wird, und verschwindet, wenn auch sprachliche und kognitive Fähigkeiten berücksichtigt werden (S. 69). Die Religiosität wirkt sich, bezogen auf den Gymnasialbesuch, bei allen Schülern positiv aus, d.h. Gymnasiasten sind religiöser als Schüler anderer Schulformen angesichts einer höheren Leistungsmotivation und -aspiration sowie besserer Fähigkeiten, die mit Religiosität einhergehen (S. 74). Beim Übergang von der 9. Klasse in die Oberstufe sind muslimische Schüler sogar im Vorteil (S. 78), wobei dies nicht für sehr religiöse Jungen gilt (S. 80). Die geringe Gymnasialquote von

Muslimen erklärt sich also aus dem niedrigen sozialen Status der Familien und schlechteren sprachlichen und kognitiven Fähigkeiten (S. 84).

Einige Studien finden keinen signifikanten Einfluss der muslimischen Religionszugehörigkeit auf die *Arbeitsmarktteilhabe* verschiedener Zuwanderergruppen (siehe Hans 2010: 229, 241 im Vergleich von Zuwanderern unterschiedlicher Herkünfte) oder bei zugewanderten Männern (siehe Stichs/Müssig 2013: 69-70). Haug et al. (2009: 225-226) verzeichnen, aufgeschlüsselt nach Herkunftsländern und Religionszugehörigkeit für Männer und Frauen, jeweils sehr uneinheitliche Erwerbsquoten von Muslimen, aus denen sich tendenziell eine niedrigere Erwerbsquote von Muslimen im Vergleich zu Nichtmuslimen aus der gleichen Herkunftsregion (S. 222) ergibt, nicht jedoch durchgängig.[125] Die Analyse von Crul et al. (2012: 179) zeigt für Türkeistämmige der zweiten Generation in Deutschland einen negativen Effekt der muslimischen *Religionszugehörigkeit*[126] auf Arbeitsmarktteilhabe, jedoch keinen Unterschied bei der Arbeitslosigkeit (S. 182): Türkeistämmige Muslime der zweiten Generation sind seltener Erwerbspersonen als türkeistämmige Nichtmuslime der zweiten Generation (S. 179). Im Vergleich von Muslimen und Einheimischen in Deutschland finden Halm/Sauer (2017: 30) keinen Effekt der Religionszugehörigkeit, Koopmans (2016: 204-208) hingegen weist bei Kontrolle von Bildung und Familiensituation für muslimische Männer und Frauen aller Generationen europaweit eine geringere Erwerbsbeteiligung und eine höhere Arbeitslosenquote im Vergleich zu Einheimischen nach, wobei die Unterschiede bei Frauen noch wesentlich ausgeprägter sind. Der Unterschied ist erst dann nicht mehr signifikant, wenn nach soziokultureller Assimilation[127] kontrolliert wird. Auch die subjektive Diskriminierungswahrnehmung spielt dann übrigens keine Rolle. Allerdings stellen, wie schon berichtet, unabhängig von statistischen Zusammenhangsanalysen, viele Studien eine deutlich geringere Erwerbsbeteiligung muslimischer Frauen im Vergleich zu muslimischen Männern fest, wobei der Geschlechterunterschied sowohl bei Zugewanderten christlicher Religionsgemeinschaften als auch bei Einheimischen zwar auch vorhanden, jedoch weniger stark ausgeprägt ist.

Der Einfluss der *Religiosität* auf die Erwerbsbeteiligung von Muslimen wird unterschiedlich bewertet: So finden Halm/Sauer (2015: 27) für alle

---

125 Zahlen zur Erwerbsbeteiligung von Muslimen und Nichtmuslimen insgesamt werden nicht mitgeteilt.

126 Dabei sind von den 503 befragten Türkeistämmigen in Berlin und Frankfurt am Main 162 (= 32%) keine Muslime (S. 346).

127 Skala aus Sprachkenntnissen, Sprachmustern der Mediennutzung, sozialen Beziehungen zur Mehrheitsgesellschaft (Nachbarschaft, Freundeskreis, Familienmitglieder) und liberalen Geschlechterrolleneinstellungen (S. 202).

Muslime in Deutschland keinen bivariaten Effekt der Religiosität auf die Arbeitsmarktteilhabe (jedoch einen negativen bei Frauen, S. 27). Auch bei Hans (2010: 214, 223) zeigt sich multivariat kein Einfluss der muslimischen Religiosität auf Einsetzen und Geschwindigkeit des strukturellen Assimilationsprozesses der ersten Generation. In der zweiten Generation verläuft der Prozess im Vergleich zur ersten noch schneller, wenn ausgeprägte Religiosität besteht (S. 238). Die multivariate Analyse von Fleischmann/Phalet (2012: 334) zur Erklärung der Religiosität von türkeistämmigen Zweitgenerationsangehörigen in Berlin ergibt keinen Zusammenhang zur Arbeitsmarktintegration. Hadjar et al. (2018: 11) sehen bei jungen Muslimen keinen Zusammenhang von prekärem Status und Frömmigkeit. Bei Halm/Sauer (2017: 44-46) wird jedoch – allerdings für Muslime in verschiedenen europäischen Ländern – ein negativer Zusammenhang der Religiosität (Zentralität) mit der Platzierung (Erwerbsstatus und Haushaltseinkommen) von Nachfolgegenerationsangehörigen nachgewiesen. Höhne/Koopmans (2010: 20) entdecken für Deutschland einen schwachen negativen Effekt von Religiosität auf den Wiedereinstieg in Erwerbstätigkeit nach Arbeitslosigkeit bzw. die Dauer der Arbeitslosigkeit bei Männern und Frauen, nicht jedoch auf die Dauer der Erwerbstätigkeit sowie auf den Übergang von Hausfrauen in Erwerbsarbeit.[128] Stichs/Müssig (2013: 69-70) finden ebenfalls keinen signifikanten Effekt der Religiosität auf die Erwerbsbeteiligung bei muslimischen Männern, jedoch bei Frauen (S. 72), wobei mit der Religiosität die Arbeitsmarktbeteiligung von Frauen sinkt. Auch Frauen, die ein Kopftuch tragen, sind seltener erwerbstätig als muslimische Frauen ohne Kopftuch (S. 72, auch bei Haug et al. 2009: 204).

Weitere Faktoren, die die Arbeitsmarktintegration von Muslimen insgesamt beeinflussen, sind die Anzahl und das Alter von Kindern, wobei insbesondere kleine Kinder bei Männern zu einer höheren und bei Frauen zu einer geringeren Erwerbsbeteiligung führen.[129] Geschlechtsunabhängig wirken das Schul- oder Berufsbildungsniveau[130] und Deutschkenntnisse[131] auf die Arbeitsmarktteilhabe. Allerdings zeigen Höhne/Koopmans (2010: 21), dass beim Übergang von Hausarbeit in Erwerbsarbeit bei Frauen eine berufliche Ausbildung negativ wirkt. Die Autoren erklären diesen unerwarteten Effekt

128 Beim Übergang von Hausfrauen in Erwerbstätigkeit spielt vielmehr die kulturelle Charakteristik des Ehemanns eine Rolle, indem hier u.a. höhere Religiosität des Ehemanns negativ mit der Aufnahme von Erwerbsarbeit durch die Frau korreliert (S. 22).

129 Siehe Halm/Sauer (2015: 28), Stichs/Müssig (2013: 69-72), Koopmans (2016: 204-205, europaweit), Crul et al. (2012: 220).

130 Siehe Halm/Sauer (2015: 28), Halm/Sauer (2017: 46, für die Nachfolgegeneration in Europa), Höhne/Koopmans (2010: 22), Stichs/Müssig (2013: 73).

131 Siehe Höhne/Koopmans (2010: 23), Stichs/Müssig (2013: 73).

damit, dass drei Viertel aller erwerbstätigen zugewanderten Frauen Tätigkeiten mit geringem Qualifizierungsniveau ausüben, obwohl von diesen nur gut die Hälfte auch über eine geringe Qualifizierung verfügt – Frauen sind also häufig unterhalb ihres Ausbildungsniveaus beschäftigt. Möglicherweise bedeutet dies auch, dass ausgebildete Frauen eher in Hausarbeit verbleiben, wenn sie keine adäquate Tätigkeit finden. Crul et al. (2012: 204-205) erkennen beim Vergleich türkeistämmiger Zweitgenerationsangehöriger in verschiedenen europäischen Städten ein vermindertes Arbeitslosigkeitsrisiko in Ländern mit einem ausgeprägten Berufsbildungssystem. Auf den starken Einfluss des Länderkontexts weisen auch Halm/Sauer (2017: 47) deutlich hin. Höhne/Koopmans (2010: 22) betonen die Bedeutung des lokalen Arbeitsmarktes für die Arbeitsmarktintegration. Für die Erwerbsbeteiligung von Nachfolgegenerationsangehörigen in verschiedenen europäischen Ländern lassen sich multivariat Zusammenhänge zu interreligiösen Freizeitkontakten finden (Halm/Sauer 2017: 46). Auch Höhne/Koopmans (2010: 22) gehen bei Männern von einer positiven Wirkung interethnischer Freundschaften beim Übergang von Arbeitslosigkeit in Erwerbstätigkeit aus. Darüber hinaus finden Halm/Sauer (2017: 46) für Nachfolgegenerationsangehörige schwache positive Zusammenhänge von Platzierung und Identifikation. Diskriminierungswahrnehmungen und das Wohnumfeld wirken sich hingegen nicht aus. Höhne/Koopmans (2010: 23) weisen zudem auf die Bedeutung der Nutzung mehrheitsgesellschaftlicher Medien (die sie als Zeichen der Assimilation deuten) für die Integration in den Arbeitsmarkt hin.

Koopmans (2016: 204-209) stellt bei muslimischen Männern in Europa einen positiven Einfluss der oben erwähnten soziokulturellen Assimilation auf die Arbeitsmarktteilhabe fest. Bei muslimischen Frauen finden sich, neben Zusammenhängen zum Familienstand (verheiratete Frauen sind seltener Erwerbspersonen) und zur Befürwortung eines liberalen Geschlechtermodells (positiv), ebenfalls ausgeprägte positive Einflüsse der soziokulturellen Assimilation, wobei Unterschiede in der Arbeitslosenquote von einheimischen und zugewanderten Frauen ausschließlich durch den Grad dieser soziokulturellen Assimilation bedingt sind – bei geringer soziokultureller Assimilation ist die Wahrscheinlichkeit von Arbeitslosigkeit bei Frauen deutlich erhöht (S. 209-210). Höhne/Koopmans (2010: 23) kommen aber, im Unterschied zu Koopmans (2016), zu dem Schluss, dass kulturelle (einschließlich religiöse) Unterschiede die Differenzen in der Dauer von Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit und den Übergang von Hausfrauen in die Erwerbstätigkeit nicht hinreichend erklären können, sondern vor allem Arbeitsmarktkontexte, Deutschkenntnisse und in Deutschland erworbene Schulabschlüsse ausschlaggebend sind.

Haug et al. (2009: 231) und Stichs/Müssig (2013: 73) betrachten zudem die berufliche Position von zugewanderten Frauen und Männern nach Religionszugehörigkeit bzw. Religiosität. Die referierten Daten bei Haug et al. (2009: 231) lassen keinen eindeutigen Schluss zu, inwieweit die Religionszugehörigkeit die berufliche Stellung beeinflusst. Stichs/Müssig (2013: 73) stellen bei der beruflichen Position für beide Geschlechter keinen Einfluss der Religionszugehörigkeit und der Religiosität fest. Auch Frauen, die Kopftuch tragen, haben im Vergleich zu muslimischen Frauen ohne Kopftuch keine niedrigere Berufsposition (S. 75). Allerdings wird in der multivariaten Analyse ein erheblicher Geschlechterunterschied deutlich. Frauen haben, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, deutlich niedrigere Berufspositionen inne (S. 74, 85). Ausschlaggebend sind für Männer und Frauen hier Berufsbildung und Deutschkenntnisse, bei Frauen zudem das Alter der Kinder. Frauen verfügen jedoch auch bei gleicher Qualifikation über schlechtere Berufspositionen als Männer (S. 74).

Zwei weitere Studien befassen sich explizit mit der Erwerbsbeteiligung von Frauen im Generationenvergleich. Milewski (2013) untersucht anhand der Daten des GGS die Erwerbsbeteiligung türkischer Frauen, die in der zweiten Generation deutlich häufiger ist als in der ersten (S. 65). Eine hohe Religiosität geht – analog zum schon referierten Forschungsstand – mit einer selteneren Erwerbstätigkeit einher (S. 66). Für die häufigere Erwerbsbeteiligung der Nachfolgegeneration sind jedoch in erster Linie die höhere schulische und berufliche Bildung, die intergenerationale Wertetransmission – Töchter sind eher erwerbstätig, wenn auch ihre Mütter erwerbstätig waren – und ein liberales Geschlechterrollenverständnis sowie die Familiensituation (Familienstand und Anzahl der Kinder) bestimmend; der Einfluss der hohen Religiosität verringert sich dann bei Beachtung dieser Faktoren (S. 68-69). Köbrich León (2013) testet anhand von Daten des SOEP, inwieweit die Arbeitsmarktteilhabe von Frauen in den Herkunftsländern (1950 für die erste und 1990 für die zweite Generation) als „kulturelles Erbe“ die Arbeitsmarktbeteiligung von Zuwandererinnen in Deutschland erklärt, ausgehend von der These, dass Zuwandererinnen – auch in der zweiten Generation – aus Ländern mit geringer Erwerbsbeteiligung von Frauen auch seltener im Aufnahmeland erwerbstätig sind oder zumindest weniger Wochenstunden arbeiten (S. 1-2). Während muslimische Religionszugehörigkeit in beiden Generationen die Arbeitsmarktteilhabe von Frauen verringert (S. 35), hat das „kulturelle Erbe“ in der zweiten Generation keinen Einfluss. In der ersten Generation sind Frauen aus Ländern mit geringer Arbeitsmarktbeteiligung entgegen der These sogar in größerem Umfang erwerbstätig als Frauen aus Ländern mit hoher Frauenerwerbstätigkeit (S. 36). Auch hier sind es, neben der Religions-

zugehörigkeit, vor allem Alter, Bildung, Familienstand und Kinder (S. 19), die die Arbeitsmarktbeteiligung zugewanderter Frauen beeinflussen.

Cornelissen/Jirjahn (2010) gehen *Einkommensunterschieden* zwischen männlichen muslimischen und nichtmuslimischen Arbeitnehmern in Deutschland vor und nach 9/11 vor dem Hintergrund zunehmender Diskriminierung von Muslimen nach und definieren dabei unterschiedliche Gruppen (siehe Kapitel 4.1.3). Muslimische Arbeitnehmer haben aufgrund schlechterer Ausgangsbedingungen (geringe Ausbildung, geringere Erfahrung, öfter unqualifizierte Tätigkeit) auch vor 9/11 ein geringeres Stundeneinkommen als nichtmuslimische Arbeitnehmer (S. 17, 31). Die Differenz wächst nach 2001 an und ist unter selbstdefinierten Muslimen am ausgeprägtesten (S. 19, 32). Hier zeigt sich wiederum, dass die Definition von Muslimen (und der entsprechenden Kontrollgruppen) die gefundenen Zusammenhänge wesentlich beeinflusst. Dessen ungeachtet bestehen Unterschiede nach Art der Beschäftigung und Firmengröße: Am ausgeprägtesten ist die Diskriminierung von Muslimen bei unqualifiziert Beschäftigten und in kleinen Firmen (S. 19-20, 33). Ein geringeres Einkommen (nach Haushaltszusammensetzung gewichtet) zeigt sich, trotz in diesem Fall gleicher Arbeitsmarktteilhabe, für Muslime in Deutschland und in anderen europäischen Ländern im Vergleich zu Einheimischen auch bei Halm/Sauer (2017: 31), was auf (nicht gemessene) Unterschiede in der beruflichen Position zurückgeführt wird.

6.1.4 Kohäsion

Diejenigen Studien, die sich kohäsionsrelevanten Fragen widmen, thematisieren Identifikation, kulturelle Distanz und Akzeptanz, Einstellungen zu allgemeinen Werten, Gewaltakzeptanz und Haltungen zur Demokratie. Sie stimmen tendenziell überein, dass muslimische Religionszugehörigkeit[132] oder Religiosität[133] die *Identifikation* oder Verbundenheit mit Deutschland zwar eher negativ, jedoch zumeist schwach beeinflusst. Für türkeistämmige Nachfolgegenerationsangehörige findet Sauer (2018: 49) keinen signifikanten Zusammenhang von muslimischer Religiosität und dem Grad der Verbundenheit mit Deutschland. Haug et al. (2009: 297) stellen bei Muslimen im Vergleich zu anderen Zuwanderern keine bedeutsamen Unterschiede der

132 Siehe Pickel (2012: 253, für Muslime und Christen in Deutschland).

133 Siehe Sürig/Wilmes (2011: 153, für junge Türkeistämmige), Crul et al. (2012: 296, für junge Türkeistämmige in Europa), Fleischmann/Phalet (2018: 51-52, für Schüler), Tillie et al. (2013: 93, in Europa), Halm/Sauer (2017: 44, für Nachfolgegenerationsangehörige in Europa), Sauer (2016: 70 und 2018: 21, für Türkeistämmige in Nordrhein-Westfalen).

Verbundenheit mit Deutschland fest. Tillie et al. (2013: 93) zeigen in multivariaten Analysen aber auch, dass die nationale Identifikation durch höhere Schulbildung und Arbeitsmarktteilhabe steigt und mit zunehmendem Alter sinkt. Fleischmann/Phalet (2018: 54) machen als weiteres beeinflussendes Merkmal deutsche Freunde aus, Sauer (2016: 71) findet Zusammenhänge zur mehrheitsgesellschaftlichen Einbindung, Diskriminierungswahrnehmung und der Einschätzung der eigenen wirtschaftlichen Lage. Hans (2010) sieht für das Einsetzen des Assimilationsprozesses der Identifikation (S. 214) und die Assimilationsgeschwindigkeit (S. 223) in der ersten Generation keinen Effekt der Religionszugehörigkeit, aber einen negativen Einfluss der Religiosität. Dies bedeutet für den identifikativen Assimilationsprozess der ersten Generation in der multivariaten Prüfung einen schwachen Effekt sowohl der Religionszugehörigkeit als auch der Religiosität (S. 229). In der zweiten Generation besteht jedoch weder ein signifikanter Einfluss der Religionszugehörigkeit noch der Religiosität auf den identifikativen Assimilationsprozess (S. 241).

Crul et al. (2012: 330) und Sauer (2018: 49) belegen für Angehörige der zweiten Generation in verschiedenen Städten in Europa bzw. die türkeistämmige Nachfolgegenerationen in Nordrhein-Westfalen einen positiven Effekt der muslimischen Religiosität auf eine transkulturelle Orientierung, d.h. die Herkunftslandverbundenheit steigt mit zunehmender Religiosität, ohne dass dies die Verbundenheit mit dem Aufnahmeland beeinträchtigt. Bei Sauer (2016: 70 und 2018: 21) lässt sich darüber hinaus auch für alle türkeistämmigen Muslime in Nordrhein-Westfalen ein positiver Effekt der Religiosität auf die Heimatverbundenheit mit der Türkei feststellen. Haug et al. (2009: 297) finden bei Muslimen im Vergleich zu anderen Zuwanderern eine stärkere Verbundenheit mit dem Herkunftsland. In der Untersuchung von Sauer (2018: 35-36) wird jedoch auch deutlich, dass sich das Zugehörigkeitsgefühl religiöser türkeistämmiger Muslime zu Deutschland im Verlauf der letzten Jahre aufgrund der zwischenstaatlichen Spannungen zwischen Deutschland und der Türkei eher abgeschwächt hat und das zur Türkei eher gestiegen ist. Dies gilt auch für Nachfolgegenerationsangehörige (S. 51). Eine Clusteranalyse der Identifikation anhand verschiedener Merkmale ergibt, dass sich die Religiosität – neben Diskriminierungswahrnehmungen – stark auswirkt und sich Religiöse eher in Clustern befinden, die durch eine geringere Identifikation mit Deutschland gekennzeichnet sind (S. 56).

Die Wahrnehmung *kultureller Distanz* zwischen Muslimen und Einheimischen wird nach der Untersuchung von Tillie et al. (2013: 96) bei ausgeprägter religiöser Identität stärker. Allerdings sind der (vermindernde) Einfluss des männlichen Geschlechts und der (verstärkende) Einfluss von Diskriminierungswahrnehmungen stärker als der Einfluss der Religiosität. Sozialkapitalindikatoren und höhere Bildung verringern die wahrgenommene kulturelle

Distanz geringfügig. Religiosität schmälert zudem das Gefühl der Akzeptanz durch die Mehrheitsgesellschaft (S. 94). Allerdings wirken Diskriminierungserfahrungen hier, nicht überraschend, noch stärker negativ, mithin also ein Faktor, der potenziell mit der Aufnahmegesellschaft und nicht mit den Muslimen zu tun hat. Ein positiver Zusammenhang besteht mit der Erwerbsbeteiligung und brückenbildendem Sozialkapital. Zudem sehen sich Männer seltener akzeptiert.

Carol et al. (2013: 19) berichten, dass Muslime eine größere Toleranz hinsichtlich der Ausübung religiöser Praktiken gegenüber Eigen- sowie Fremdgläubigen an den Tag legen als Einheimische, stellen aber große Unterschiede zwischen Einwanderungsländern fest, die sie auf die jeweilige Rolle der christlichen Kirchen zurückführen, was auf Einheimische und Migranten gleichermaßen wirkt (S. 20). Je enger die Bindung zwischen Staat und Kirche ist, so die Autoren, desto toleranter sind die Menschen eines Landes – Einheimische und Muslime – beispielsweise gegenüber dem Kopftuch. So ist der Anteil derjenigen, die das Tragen eines Kopftuchs ablehnen, im streng laizistischen Frankreich deutlich höher als in Schweden, das lange staatskirchlich geprägt war. Sürig/Wilmes (2011: 151-152) zeigen, dass insbesondere gläubige türkeistämmige Muslime der zweiten Generation in Deutschland empfindlicher auf Kritik an der Religion reagieren als religiöse einheimische oder zugewanderte Christen. Brettfeld/Wetzels (2007: 132) untersuchen, inwieweit religiöse Orientierungsmuster mit Integrationseinstellungen zusammenhängen, und sie kommen zu dem Ergebnis, dass Muslime mit fundamentalen religiösen Orientierungen am seltensten Anpassungsbereitschaft, am häufigsten Segregationstendenzen und am häufigsten Akzeptanzforderungen formulieren. Gegenpol dazu sind Geringreligiöse.

Sauer (2016: 115-116) stellt für religiöse türkeistämmige Muslime in Nordrhein-Westfalen eine deutlich ausgeprägtere Segregationstendenz fest als für weniger und nicht religiöse, wobei sich in der multivariaten Prüfung kognitive Teilhabe sowie Sozialkapital und Identifikation ebenfalls auswirken (S. 124). Darüber hinaus untersucht Sauer (2016: 84-90 und 2018: 38-45) anhand eines Index Elemente des Zugehörigkeitsempfindens zur deutschen Gesellschaft zwischen Nähe und Distanz. Es zeigen sich insgesamt schwache bivariate Zusammenhänge zur Religiosität – sehr und eher Religiöse fühlen eine geringere Nähe als weniger oder nicht Religiöse –, nicht jedoch bei der Nachfolgegeneration (2016: 94 und 2018: 49). Auch in der multivariaten Prüfung (2016: 97) sind diese Effekte für alle Befragten nicht signifikant.

Wenige Studien thematisieren *allgemeine gesellschaftliche Werthaltungen*, wobei sehr unterschiedliche Aspekte und Vergleichsgruppen betrachtet werden, so dass die Ergebnisse nur sehr bedingt aufeinander beziehbar sind. Muslime vertreten seltener als verschiedene Vergleichsgruppen „progressive“

Werte in Bezug auf Abtreibung, Homosexualität, voreheliche Sexualität und ein Recht auf selbstbestimmtes Sterben.[134] Darüber hinaus bestehen Zusammenhänge zwischen der Zentralität der Religion und der Einstellung zu Abtreibung, Homosexualität und Sterbehilfe (Halm/Sauer 2015: 41). Zugleich vertreten sunnitische muslimische Nachfolgegenerationsangehörige liberalere Einstellungen als Erstgenerationsangehörige, wobei auch hochreligiöse Nachfolgegenerationsangehörige liberalere Einstellungen vertreten als hochreligiöse Erstgenerationsangehörige (S. 42). Diese Einstellungen werden nach Tillie et al. (2013: 97), bezogen auf die befragten Muslime in Europa insgesamt, durch das Geschlecht, das Alter, die Bildung und die Erwerbsbeteiligung sowie das brückenbildende Sozialkapital beeinflusst: Frauen, Jüngere, höher Gebildete, Erwerbstätige und Personen mit interreligiösen Kontakten vertreten „progressivere" Einstellungen. Am stärksten ist jedoch der Zusammenhang mit der Religiosität, indem niedrige Religiosität solche Einstellungen begünstigt. Nach Pollack/Müller (2013: 29) erfolgt die allgemeine Wertevermittlung bei Muslimen seltener als bei der Mehrheitsbevölkerung durch die Familie, sondern stärker durch religiöse Gemeinschaften. In Bezug auf die Werte Tradition, Sicherheit, Hilfsbereitschaft, aber auch Hedonismus unterscheiden sich Muslime und Christen wenig – wobei Muslime *allen* (ja auch widersprüchlichen) Werten etwas stärker zustimmen. Hier bilden eher Konfessionslose eine besonders konturierte, weniger traditionsorientierte Gruppe (S. 32).

Halm/Sauer (2015: 39) berichten, in Übereinstimmung mit dem Beitrag von Pollack/Müller (2013: 32), einen engen Zusammenhang zwischen der Religiosität bzw. Zentralität der Religion von sunnitischen Muslimen in Deutschland und der Wichtigkeit der Fortführung von Tradition, die generell unter sunnitischen Muslimen in Deutschland häufiger betont wird als unter sunnitischen Muslimen in der Türkei. Die Zusammenhänge von Zentralität der Religion und der Einstellung zu Abtreibung, Homosexualität und Sterbehilfe sind in Deutschland hingegen weniger stark als in der Türkei. Zugleich weisen Hochreligiöse in Deutschland liberalere Einstellungen als Hochreligiöse in der Türkei auf (S. 41), und auch die Altersunterschiede bzw. Generationsunterschiede sind in Deutschland geringer als in der Türkei. Dabei finden sich für Deutschland – anders als in der Türkei und anders als für ethisch-moralische Werthaltungen – keine Zusammenhänge von Zentralität der Religion und postmaterialistischen und traditionellen Orientierungen (S. 42), was nach Ansicht der Autoren darauf hinweist, dass sich Religiosität und allge-

134 Siehe Tillie et al. (2013: 96-97, für ausgewählte Herkunftsgruppen in westeuropäischen Ländern), Pollack/Müller (2013: 24-25, für verschiedene Konfessionen in Deutschland).

meiner (postmaterialistischer) Wertewandel unter Muslimen in Deutschland unabhängig voneinander entwickeln.

Koopmans (2016: 202-203) findet im Vergleich ausgewählter muslimischer Zuwanderer und Einheimischer in Europa unter Muslimen eine sehr viel geringere Zustimmung zur Gleichberechtigung von Frauen und Männern. Auf unterschiedliche Geschlechterrollenbilder zwischen muslimischen und christlichen Zugewanderten in Deutschland lassen auch die Auswertungen von Haug et al. (2009: 192-193) zur Wahrnehmung von Schwimmunterricht und Klassenfahrten schließen. Auch wenn die Nichtwahrnehmung solcher Angebote speziell durch Mädchen nach Einschätzung der Autorinnen kein Massenphänomen ist, wird diese doch als problematisch bezeichnet. Diehl/Koenig (2009: 311) verweisen in ihrer Analyse auf eine Modernisierung der Geschlechterrollen von der ersten zur zweiten Generation türkischer Muslime, was in Übereinstimmung mit Halm/Sauer (2015: 42) darauf hindeutet, dass von keiner ungebrochenen und generellen Werteweitergabe zwischen den Generationen auszugehen ist.

In Deutschland unterscheiden sich Muslime aus ausgewählten Herkunftsländern nur wenig von Einheimischen hinsichtlich der *Wertschätzung von Demokratie*, wobei in anderen westeuropäischen Ländern die Unterschiede deutlicher ausfallen, und zwar in Richtung häufigerer Demokratieskepsis unter den Muslimen (Tillie et al. 2013: 67-68). Bezüglich der Aussage „Demokratische Gesellschaften sind gut zur Aufrechterhaltung der Ordnung" sind die Unterschiede auch in Deutschland etwas ausgeprägter, wobei vor allem Muslime aus dem ehemaligen Jugoslawien skeptischer als Einheimische sind. Auch Pickel (2012: 252) berichtet von nur geringen Differenzen zwischen Muslimen und Christen in Deutschland bei der Einschätzung von Demokratie. Die Beurteilung und Zufriedenheit mit dem herrschenden System fällt bei Muslimen sogar positiver als bei Christen aus. Auch im Beitrag von Pollack/Müller (2013: 26-27) finden sich bezüglich der grundsätzlichen Unterstützung des politischen Systems, wie bei Tillie (2013: 67), keine Unterschiede zwischen Muslimen und Konfessionslosen und nur geringe Unterschiede zu Katholiken und Protestanten. Die Einschätzung von Demokratie als gute Regierungsform ist unter Muslimen häufiger als unter Ostdeutschen. Pollack/Müller (2013: 26) stellen allerdings fest, dass Muslime im Vergleich zu Christen und Konfessionslosen in Deutschland etwas häufiger einen stärkeren Einfluss von Religion in der Politik befürworten, diesen aber dennoch weit überwiegend ablehnen.

Frindte et al. (2011: 258) prüfen die Demokratiedistanz von jungen deutschen Nichtmuslimen, deutschen Muslimen und nichtdeutschen Muslimen anhand von vier Aussagen (siehe Kapitel 5.1.5). Bezüglich der Demokratie als beste Regierungsform unterscheiden sich die drei Gruppen – wie in den

anderen Untersuchungen – nicht signifikant voneinander (S. 260). Bei den Aussagen zu Demonstrationsrecht, Unabhängigkeit von Medien und dem Vorrang von religiösen Geboten vor staatlichen Gesetzen zeigt sich die geringste Demokratiedistanz bei Nichtmuslimen, gefolgt von deutschen Muslimen und nichtdeutschen Muslimen (S. 259-261). Allerdings sind die Unterschiede zwischen den drei Gruppen nicht immer signifikant. Als Prädiktoren von Demokratiedistanz machen die Autoren anhand von multivariaten Analysen vor allem autoritäre Einstellungen aus, nicht jedoch eine traditionelle Religiosität – mit Ausnahme eines schwachen Zusammenhangs hinsichtlich der Unabhängigkeit der Medien bei nichtdeutschen Muslimen, wobei traditionelle Religiosität die Zustimmung zur Kontrolle von Medien durch den Staat unterstützt (S. 306-307). Traditionelle Religiosität wirkt jedoch bei beiden muslimischen Gruppen, neben den autoritären Einstellungen, verstärkend auf den Vorrang der religiösen Gebote vor staatlichen Gesetzen (S. 307). Zudem wirken sich hier traditionelle Wertorientierungen in beiden muslimischen Gruppen verstärkend aus. Bei deutschen Muslimen reduziert persönliche Diskriminierungserfahrung die Demokratiedistanz, wohingegen bei nichtdeutschen Muslimen *gruppen*bezogene Diskriminierung die Demokratiedistanz verstärkt. Die Berechnung eines Pfadmodells zur Erklärung von Radikalisierung anhand verschiedener Prädiktoren für die Gesamtgruppe der Muslime, das die Wechselwirkungen der Prädiktoren und der Radikalisierungsindikatoren untereinander berücksichtigt, ergibt jedoch einen relativ deutlichen verstärkenden Einfluss der traditionellen Religiosität auf die Demokratiedistanz, neben Einflüssen traditioneller Wertorientierungen, kulturbewahrender Integrationsziele und negativer Emotionen gegenüber dem Westen. Den stärksten Einfluss hat jedoch religiöser Fundamentalismus, der wiederum durch ausgeprägte traditionelle Religiosität begünstigt wird (S. 351-356). Allerdings schlussfolgern die Autoren, dass traditionelle Religiosität als Prädiktor für eine islamistische Radikalisierung allein nicht taugt, da sie eine notwendige, aber keine hinreichende Bedingung für Radikalisierung ist (S. 357).

Mit neun Aussagen, die, wie bei Frindte et al. (2011: 258), Demonstrationsrecht, Pressefreiheit und den Vorrang der Religion vor der Gesetzgebung, darüber hinaus aber noch freie Meinungsäußerung, Minderheitenschutz, Streikrecht, Skepsis gegenüber der Demokratie bezüglich der Aufrechterhaltung der Ordnung, die Einstellung zur Todesstrafe und die Bewertung von Körperstrafen im Sinne des islamischen Rechts im Herkunftsland und in Deutschland thematisieren, untersuchen Brettfeld/Wetzels (2007: 140-142) Demokratiedistanz von Muslimen (s.o.). Ihre vier Cluster der Einstellungen zu Demokratie (nicht autoritaristisch, ambivalent, moralisch-autoritaristisch und islamisch-autoritaristisch) werden wie folgt näher analysiert: In der

Gruppe der Islamisch-Autoritaristischen sind Männer, Personen, die schwere individuelle Diskriminierung erfahren haben, Personen mit Segregationstendenzen und Akzeptanzforderungen sowie mit fundamentaler religiöser Orientierung überrepräsentiert. In der Gruppe der Nichtautoritaristischen sind ebenfalls Männer überrepräsentiert, ebenso wie Personen mit Abitur, mit ausgeprägter sprachlich-sozialer Integrationspraxis, einer auf Anpassung gerichteten Integrationseinstellung und geringer religiöser Orientierung (S. 159). Mit einer multivariaten Analyse kommen die Autoren zu dem Schluss, dass

> die Wahrscheinlichkeit einer islamisch-autoritaristischen Einstellung bei verschiedenen Personengruppen auf unterschiedliche Merkmale oder Erfahrungshintergründe zurückzuführen ist. […] 1. Die Gruppe der eher gut gebildeten, individuell wenig diskriminierten, aber mit Vorstellungen einer Diskriminierung des Kollektivs der Muslime bezogen auf Deutschland ausgestatten Personen (kollektive Marginalisierung als Bezugspunkt), die trotz [der] hier guten Partizipationsoptionen stark segregationsorientiert ist. […] 2. Die Gruppe der schlecht Gebildeten, die starke individuelle Diskriminierungserfahrungen gemacht hat. In Kombination mit einer hohen Integrations- und Anpassungsbereitschaft könnte man hier von Enttäuschungen mit Blick auf die Aufnahmegesellschaft sprechen. […] 3. Die dritte Gruppe enthält vor allem religiös traditionell Orientierte, darunter auch in erhöhtem Maße in der Problemgruppe ansonsten eher unterrepräsentierte weibliche Probanden. Bei ihnen dominiert eine Abwendung von der Aufnahmegesellschaft, eine geringe Anpassungsbereitschaft, ohne dass dem Erfahrungen im Sinne schwerer individueller Diskriminierung oder kollektiver Marginalisierung zugrunde liegen. (Brettfeld/Wetzels 2007: 166)

Mit der politischen Integration von Türkeistämmigen befasst sich Sauer (2016 und 2018). Muslimische Religiosität wirkt sich danach nicht auf das Interesse an deutscher, jedoch auf das Interesse an türkischer Politik aus (2016: 129). Die Präferenz für politische Parteien in Deutschland wird jedoch stark durch die Religiosität bestimmt. So neigen Religiöse eher der SPD und der CDU und weniger den kleineren Parteien zu als weniger Religiöse (2016: 139). Zugleich wollen Religiöse jedoch häufiger nicht an einer Wahl in Deutschland teilnehmen (2016: 139 und 2018: 84). Sie neigen jedoch bei türkischen Parlamentswahlen deutlich stärker der AKP zu als wenig oder nicht Religiöse (2018: 98). Die Religiosität steht ebenfalls in Zusammenhang damit, ob eher die türkische Regierung oder die Bundesregierung als Interessenvertreterin wahrgenommen wird. Religiöse sehen ihre Belange im Vergleich zu wenig oder nicht Religiösen häufiger durch die türkische und seltener durch die Bundesregierung vertreten (2018: 70). Zugleich sind Religiöse weniger zufrieden mit der Bundesregierung (S. 73) und nehmen seltener politische Partizipationsmöglichkeiten in Deutschland wahr (S. 76).

Die Studien von Brettfeld/Wetzels (2007), Frindte et al. (2011) und von Hadjar et al. (2018) befassen sich mit den Einflüssen auf die *Akzeptanz religiös motivierter Gewalt*.[135] Brettfeld/Wetzels (2007: 175-184) untersuchen Gewaltakzeptanz anhand von verschiedenen Items zu Einstellungen zum „bewaffneten Kampf" und körperlicher Gewalt mit religiöser Motivation und zu terroristischer Gewalt im Kontext des Islam, woraus sie einen summativen Index mit vier Kategorien bilden (siehe Kapitel 5.1.5). Neben Geschlechterunterschieden und dem Einfluss des Bildungsniveaus – Frauen und höher Gebildete befürworten solche Gewalt seltener – finden die Autoren signifikante bivariate Zusammenhänge zu den Mustern der Einstellung zur Integration und zur sprachlich-sozialen Integrationspraxis, wobei die Bereitschaft zur zumindest teilweisen Anpassung an die Kultur des Aufnahmelandes und eine ausgeprägte sprachlich-soziale Integrationspraxis mit einer deutlichen Ablehnung von Gewalt einhergehen (S. 179-180). Auch die Religiosität steht in einem signifikanten bivariaten Zusammenhang mit der Gewaltakzeptanz. Bei hoher Religiosität ist die Gewaltbefürwortung häufiger als bei geringer (S. 181). Deutlich ausgeprägter ist jedoch der Effekt der religiösen Orientierungs*muster* (Cluster): Sowohl Orthodoxe als auch Fundamentale legitimieren religiös motivierte Gewalt überdurchschnittlich häufig. Darüber hinaus geht eine erhöhte Gewaltakzeptanz mit einem hohen Maß an Demokratiedistanz (S. 182) und Islamismusaffinität (S. 183) einher. Die Autoren betonen jedoch, dass unter Muslimen Extremismus und Intoleranz nicht alleine auf Aspekte der Religion zurückführbar sind (S. 183).

Frindte et al. (2011: 263-267, 309-316) vergleichen die Akzeptanz religiös fundierter Gewalt zwischen jungen deutschen und nichtdeutschen Muslimen sowie deutschen Nichtmuslimen (siehe Kapitel 5.1.5). In einer Regressionsanalyse (S. 309) erweisen sich für die Legitimation der gewaltsamen Verteidigung des Islam bei Bedrohung für deutsche und nichtdeutsche Muslime autoritäre Einstellungen[136] als Prädiktor, nicht jedoch traditionelle Religiosität oder Diskriminierungserfahrungen.

135 Pollack et al. (2016) beschreiben die Akzeptanz religiös motivierter Gewalt bei Türkeistämmigen im Generationenvergleich (S. 15-16, siehe Kapitel 6.1.1), nicht jedoch Einflüsse auf diese Haltungen, weshalb die Studie hier nicht mehr näher betrachtet wird.

136 Index aus der Zustimmung zu: „Die Abkehr von der Tradition wird sich eines Tages als fataler Fehler herausstellen", „Was wir in unserem Lande anstelle von mehr ‚Bürgerrechten' wirklich brauchen, ist eine anständige Portion Recht und Ordnung", „Gehorsam und Achtung vor der Autorität sind die wichtigsten Tugenden, die Kinder lernen sollten", „Tugendhaftigkeit und Gesetzestreue bringen uns auf lange Sicht weiter als das ständige Infragestellen der Grundfesten unserer Gesellschaft", „Die wahren Schlüssel zum ‚guten Leben' sind Gehorsam, Disziplin und Tugend", „Was unser Land wirklich braucht,

Bei der weiteren Analyse des von Frindte et al. (2011) verwendeten Datensatzes durch Hadjar et al. (2018) messen die Autoren Einflüsse auf religiös motivierte Gewaltakzeptanz junger Muslime. Sie bilden zunächst durch Kombination von sozialer Lage und Bildungsniveau vier Befragtengruppen und unterscheiden dabei Befragte

a) mit niedrigem Bildungsniveau und prekärem Status (doppelte Benachteiligung),
b) mit niedrigem Bildungsniveau und nichtprekärem Status (positive Statusinkonsistenz),
c) mit hohem Bildungsniveau und prekärem Status (negative Statusinkonsistenz) und
d) mit hohem Bildungsniveau und nichtprekärem Status (doppelte Privilegierung, S. 11).

Die vier Gruppen unterscheiden sich nicht nach dem Grad der Frömmigkeit der Familie, jedoch nach den „hierarchischen Eigeninteressen" – einer Skala, die die primär kapitalistischen Werte abbildet (siehe Kapitel 4.1.3) – und dem Grad der Gewaltakzeptanz: Unter den doppelt Benachteiligten (Gruppe a) sind sowohl Gewaltakzeptanz als auch hierarchische Eigeninteressen ausgeprägter als unter den doppelt Privilegierten (Gruppe d). Insgesamt steht die hohe Bildung sowohl mit dem (geringen) hierarchischen Eigeninteresse als auch mit der (geringeren) Gewaltakzeptanz in stärkerem Zusammenhang als der ökonomische Status, wobei ein höherer ökonomischer Status mit einem geringeren hierarchischen Eigeninteresse und geringerer Gewaltakzeptanz verbunden ist. Frömmigkeit hängt weder mit der Bildung noch mit dem ökonomischen Status zusammen (S. 10-11). Für jede der vier Gruppen untersuchen die Autoren anschließend getrennt, inwieweit die Frömmigkeit der Familie sowie hierarchische Eigeninteressen religiös motivierte Gewaltakzeptanz beeinflussen (S.12-13). Die multivariate Regression unter Kontrolle von Alter und Geschlecht zeigt, in Übereinstimmung mit Frindte et al. (2011: 309), jedoch im Unterschied zu Brettfeld/Wetzels (2007: 181), für keine Gruppe einen signifikanten Einfluss der Frömmigkeit auf die Gewaltakzeptanz, jedoch für doppelt Benachteiligte und bei negativer Statusinkonsistenz starke positive Zusammenhänge zu westlich-kapitalistischen Werthaltungen – bei Zustimmung zu westlich-kapitalistischen Werthaltungen wird auch Gewalt in hohem Maß akzeptiert (S. 12-13).

ist ein starker, entschlossener Führer, der das Übel zerschlagen und uns wieder auf den rechten Weg bringen wird".

Die Studie zum (allgemeinen, nicht religiös motivierten) Gewalt*verhalten* bei Schülern von Baier/Pfeiffer (2012) macht in der multivariaten Analyse zwar einen leichten gewalterhöhenden Effekt der muslimischen Religiosität sichtbar, alternative Faktoren wie Männlichkeitsnormen, Selbstkontrolle, delinquente Freunde und Alkoholkonsum zeigen bei Muslimen jedoch stärkere Effekte (S. 234). Allerdings sind Religiosität und Männlichkeitsnormen sehr eng verknüpft, ebenso wie Religiosität und Alkoholkonsum sich eher ausschließen. Prüft man den Zusammenhang von Religiosität und Gewaltverhalten unter Einbezug der Männlichkeitsnormen, ergibt sich kein Effekt der Religiosität, bezieht man statt der Männlichkeitsnormen den Alkoholkonsum ein, ist ein gewaltfördernder Effekt der Religiosität festzustellen (S. 235). Muslime konsumieren zwar seltener Alkohol, aber wenn sie Alkohol trinken, steigt das Gewaltverhalten deutlich an. Die Autoren schlussfolgern, dass muslimische Religiosität aufgrund der engen Verknüpfung mit Männlichkeitsnormen ein Verstärkungsfaktor für Gewaltverhalten ist, insbesondere wenn gleichzeitig Alkohol konsumiert wird (S. 235).

6.2 Erklärung abweichender Befunde

Auch die Zusammenhangsanalysen von muslimischer Religionszugehörigkeit oder Religiosität und Integration zeigen nicht immer widerspruchsfreie Ergebnisse. Abweichende Befunde werden folgend diskutiert.

6.2.1 Grade und Muster muslimischer Religiosität

Die Studien stimmen zwar darin überein, dass in der zweiten Generation im Vergleich zur ersten trotz noch immer starker religiöser Identifikation religiöse Praxis an Bedeutung verliert. Allerdings unterscheiden sich die Erklärungen diese Befundes: So schlussfolgern Pollack et al. (2016: 12), dass die Religiosität von Nachfolgegenerationsangehörigen eher eine demonstrative ist und ein Bekenntnis zur kulturellen Herkunft reflektiert. Von einer symbolischen Identifikation Zweitgenerationsangehöriger sprechen zudem auch Sürig/Wilmes (2011: 152), wohingegen Diehl/Koenig (2009: 311) von einer bleibenden substanziellen Bedeutung des Religiösen ausgehen. Diese unterschiedlichen Interpretationen können damit zusammenhängen, dass bei Diehl/Koenig (2009) stärker werteorientierte Variablen (Bedeutung der religiösen Erziehungsstile) zum Einsatz gekommen sind, die eine solche substanzielle Bedeutung erst aufdecken.

Ebenfalls im Bereich der Interpretation, weniger in Unterschieden in den Ergebnissen selbst, liegt das Gewicht, das man dem Muster der Betonung von Religiosität als Reaktion auf tatsächliche oder empfundene soziale Benachteiligung zumisst. Hier deutet sich an, dass in dem Maß, in dem Studien gesellschaftliche und (religions-)politische Kontextfaktoren ins Kalkül ziehen, die Erklärungskraft der individuellen Integrationssituation für die religiöse Orientierung schwindet. Vielmehr scheint es in beträchtlichem Umfang auch um Identitätsfindung zu gehen, die je nach gesellschaftlichem, auch institutionellem Rahmen unterschiedlich verläuft und die nicht rein reaktiv zu verstehen ist, zumindest nicht im Sinne der Reaktion auf individuelle Benachteiligung.

6.2.2 Sozialkapital/Interaktion

Bezüglich des Einflusses der muslimischen Religiosität auf interethnische bzw. interreligiöse Freundschaftsbeziehungen zeigen sich bei den meisten Studien negative Zusammenhänge, bei Traunmüller (2008: 18) und bei Halm/ Sauer (2015: 27) sind jedoch keine signifikanten Effekte der Religiosität sichtbar. Ursache hierfür könnte bei Traunmüller (2008) die Methode der Erfassung der Nationalität von bis zu drei Personen im Freundschaftsnetzwerk sein, so dass hier interethnische Freundschaften, die nicht im engsten Netzwerk liegen, nicht berücksichtigt wurden und folglich mit abweichenden Befunden zu rechnen ist. Dies ist ein sehr bemerkenswertes Ergebnis, könnte man doch mutmaßen, dass fehlende Zusammenhänge auf eine zu wenig qualifizierte Erfassung von Freundschaftsnetzwerken zurückzuführen ist, also die Existenz eher loser Verbindungen zu Andersreligiösen negative Effekte verschleiert. Traunmüllers (2008) Befunde widersprechen nun aber dieser Einschätzung. Bei Halm/Sauer (2015) erschwert die geringe Fallzahl von Muslimen das Auffinden signifikanter Zusammenhänge. Damit sollten diesbezügliche, vermeintliche Widersprüche methodischen Ursprungs sein, und eine hohe Religiosität sollte (breiten) interethnischen/interreligiösen Freundschaften eher entgegenstehen.

Die Unterschiede im Einfluss der Religionszugehörigkeit auf die Mitgliedschaft in mehrheitsgesellschaftlichen Vereinen oder Organisationen zwischen Haug et al. (2009: 257 – positiver Einfluss) und Koopmans et al. (2011: 32, 45 – kein Einfluss) könnten in der unterschiedlichen Art der Analyse liegen: So präsentieren Haug et al. (2009: 257) Häufigkeitsverteilungen einschließlich des Anteils der Personen, die keine Organisationsmitglieder sind. Koopmans et al. (2011) beziehen sich in einer multivariaten Analyse unter Kontrolle demographischer und ökonomischer Merkmale nur auf diejenigen Personen, die Mitglieder in Vereinen sind. Koopmans et al. (2011)

lassen damit eine Gruppe außer Betracht, die bei Haug et al. (2009) möglicherweise für den Effekt verantwortlich ist, weil ihre Angehörigen vermutlich weniger religiös und nicht Mitglied in Vereinen sind. Die Unterschiede beim Einfluss der Religionszugehörigkeit in Bezug auf das Engagement zwischen Koopmans et al. (2011, kein Effekt) einerseits und Vogel/Hameister (2016), Pollack/Müller (2013) und Traunmüller (2008) andererseits, die einen negativen Effekt ausmachen, mögen in erster Linie in der Einbeziehung auch eigenethnischer Organisationen bei Koopmans et al. (2011) begründet sein. Dort stattfindendes Engagement fließt also mit ein. Allerdings macht auch Traunmüller (2012) bei Nichtunterscheidung eigenethnischer oder mehrheitsgesellschaftlicher Organisationen einen negativen Einfluss der muslimischen Religionszugehörigkeit aus. Doch fragt er nach „Aktivität" und nicht nach Engagement, bezieht in seine europaweite Analyse 21 Länder ein und verfügt für Deutschland nur über eine sehr geringe Fallzahl von Muslimen.

6.2.3 Sozialintegration – Bildung und Arbeitsmarkt

In einigen Studien wird bivariat kein signifikanter Einfluss der muslimischen Religiosität auf die schulische Bildung gefunden.[137] Andere präsentieren hingegen, allerdings schwache, negative Zusammenhänge zwischen Religiosität und Schulbildung.[138] Halm/Sauer (2015) finden diesen bivariaten Zusammenhang nicht bei Verwendung des Zentralitätsindex, jedoch bei der subjektiven Religiositätseinschätzung, wo hohe Religiosität leicht negativ auf das Bildungsniveau wirkt. Allerdings unterscheiden sie nur geringe und hohe Bildung, ohne die Schulabschlüsse genauer zu differenzieren. Diehl/Koenig (2009) unterscheiden in ihrer multivariaten Analyse lediglich zwischen Hauptschulabschluss und höheren Abschlüssen. Zudem beziehen sie sich weitgehend auf türkische Staatsbürger, worin ein Grund für das Ergebnis liegen kann. Fleischmann/Phalet (2012) finden einen solchen negativen Zusammenhang bei türkeistämmigen Zweitgenerationsangehörigen nur in Berlin, nicht in den anderen ausgewählten europäischen Städten. Dies macht deutlich, dass die ohnehin schwachen Zusammenhänge von Religiosität und Schulbildung von örtlichem oder nationalem Kontext, betrachteter Subgruppe und Kategorisierung der Abschlüsse abhängig sind. Auch Halm/Sauer (2017)

137 Siehe Halm/Sauer (2017: 44-46, für die Nachfolgegeneration in Europa), Sauer (2016: 22, für Türkeistämmige) und Hadjar et al. (2018: 11, für junge Muslime bei Verwendung einer Variable für Frömmigkeit).

138 Siehe Halm/Sauer (2015: 44), Diehl/Koenig (2009: 313, für die zweite Generation) und Fleischmann/Phalet (2012: 333-334).

bestätigen die Bedeutung des nationalen Kontextes – in diesem Fall der Schulsysteme – in den verschiedenen europäischen Ländern für den Bildungserfolg von Muslimen.

Im Vergleich von Muslimen und Einheimischen finden Halm/Sauer (2017: 30) keinen Unterschied bei der Häufigkeitsverteilung der Arbeitsmarktteilhabe in Deutschland, hingegen deutliche Unterschiede in einigen anderen europäischen Ländern. Koopmans (2016: 202) hingegen, der nicht nach Ländern aufschlüsselt, weist zwar einen ähnlich hohen Anteil an Erwerbspersonen unter muslimischen und nichtmuslimischen Männern, jedoch eine doppelt so hohe Arbeitslosenquote muslimischer im Vergleich zu einheimischen Männern nach. Bei muslimischen Frauen ist der Anteil der Erwerbspersonen geringer und die Arbeitslosenquote höher als bei einheimischen Frauen. Die Interpretation, dass, wie in Kapitel 5.2.3 bei der Diskussion der unterschiedlichen Arbeitslosenquoten bereits vermutet, ein Grund für die abweichenden Zusammenhänge in der Betrachtung von Deutschland auf der einen und verschiedenen Ländern in Europa auf der anderen Seite liegen könnte, wird dadurch gestützt, dass auch bei Halm/Sauer (2017) für Europa insgesamt die Beschäftigungssituation der Muslime ungünstiger ist als die der Nichtmuslime. Auf die unterschiedlichen Erhebungszeitpunkte wurde oben ebenfalls bereits hingewiesen: Die verbesserte Arbeitsmarktsituation in Deutschland und die Liberalisierung des Arbeitsmarktes für Ausländer dürfte in jüngerer Zeit immer weniger Raum für migrations- oder konfessionsbedingte Unterschiede lassen, die sich nun eher in der Qualität, weniger in der bloßen Existenz von Beschäftigung zeigen. Dies gilt zumindest zwischenzeitlich, vor der Fluchtmigration nach Deutschland ab 2015, die bei Halm/Sauer (2017) noch nicht abgebildet ist.

Anders als in anderen Studien wird bei Halm/Sauer (2017: 44-46) für Muslime in verschiedenen europäischen Ländern insgesamt ein negativer Effekt der Religiosität (Zentralität) auf die soziale Platzierung von Nachfolgegenerationsangehörigen nachgewiesen. Diese Betrachtung bezieht sich aber eben nicht auf Deutschland allein. Bedeutsam sollte aber auch sein, dass der dort verwendete Platzierungsindex nicht nur die Erwerbsbeteiligung, sondern auch ein gewichtetes Haushaltseinkommen einbezieht, wobei, in Übereinstimmung mit dem Forschungsstand, davon auszugehen ist, dass sich soziale Ungleichheit eher im Berufsstatus und im Einkommen als in der bloßen Erwerbsbeteiligung zeigt.

Unterschiede zwischen den Studien bestehen hinsichtlich der Interpretation des Einflusses der kulturellen Assimilation auf die Arbeitsmarktteilhabe. Während Koopmans (2016: 204-205, 208-209) in seiner Analyse von Muslimen und Einheimischen in sechs europäischen Ländern von einer starken Erklärungskraft der kulturellen Assimilation für die Arbeitslosigkeit bei

Männern und Frauen und für die Erwerbstätigkeit von Frauen ausgeht, kommen Höhne/Koopmans (2010: 23) zu dem Schluss, dass kulturelle (einschließlich religiöse) Merkmale zwar – wenn auch nur in geringem Maß – bedeutsam für die Dauer von Erwerbstätigkeit und Arbeitslosigkeit sind, jedoch die Differenzen in der Erwerbsbeteiligung unterschiedlicher Zuwanderergruppen in Deutschland nicht hinreichend erklären können. In der Diskussion ihrer Befunde merken Höhne/Koopmans (2010: 24) an, dass eine differenziertere Messung der kulturellen Assimilation möglicherweise die Erklärungskraft dieses Einflusses stärken könnte. Koopmans (2016: 201) nimmt diese Differenzierung zum Teil vor (Mediennutzung und soziales Umfeld), womit sich die Vermutung bestätigt, dass der Erklärungswert der kulturellen Assimilation tendenziell wichtiger sein könnte als noch zuvor bei Höhne/Koopmans (2010). Letztere beziehen in ihr multivariates Modell, anders als Koopmans (2016), jedoch auch noch verschiedene Kontextfaktoren des regionalen Arbeitsmarktes sowie Firmengröße und Arbeitsmarktsegment ein, was den Einfluss der kulturellen Assimilation relativiert.

Hinsichtlich der beruflichen Stellung von zugewanderten Frauen zeigen sich Unterschiede zwischen Haug et al. (2009: 230), in deren Studie zugewanderte Frauen unabhängig von der Religionszugehörigkeit deutlich häufiger Angestellte sind als Männer, und Stichs/Müssig (2013: 85), die in der multivariaten Analyse aufzeigen, dass zugewanderte Frauen, unabhängig von ihrer Religionszugehörigkeit, deutlich geringere Berufspositionen innehaben. Ursache für diese Diskrepanz kann die unterschiedliche Kategorisierung der beruflichen Position sein: Haug et al. (2009) unterscheiden nach Arbeitern, Angestellten, Beamten und Selbstständigen, wohingegen Stichs/Müssig (2013) die berufliche Position nach einfachen, qualifizierten und hochqualifizierten Tätigkeiten differenzieren. Zu vermuten ist, dass sich im hohen Anteil angestellter Frauen bei Haug et al. (2009) eine nicht unerheblich große Gruppe befindet, die im niedrigqualifizierten tertiären Sektor beschäftigt ist, womit sich das Angestelltenverhältnis als eher ungeeigneter Indikator für die berufliche Stellung erweist.

6.2.4 Kohäsion

Im Unterschied zu Sürig/Wilmes (2011: 152-153) in Berlin und Frankfurt am Main findet Sauer (2018: 49) keinen signifikanten (negativen) Zusammenhang von Religiosität und Verbundenheit mit Deutschland bei Nachfolgegenerationsangehörigen. Dies kann – neben den unterschiedlichen Untersuchungsräumen und der unterschiedlichen Methodik (Häufigkeitsverteilungen ohne Korrelationsmaß bei Sürig/Wilmes 2011 und Mittelwerte mit bivariater Korrelation bei Sauer 2018) – auch daran liegen, dass im ersten Fall nach der

Stärke des Gefühls, deutsch zu sein, und im zweiten Fall nach dem Grad der Zugehörigkeit zu Deutschland gefragt wurde. Die Formulierung in der Studie von Sürig/Wilmes (2011) spricht die persönliche Identität der Befragten in höherem Maße an und mag tendenziell eher zu einer Unvereinbarkeit der Aussagen führen.

Haug et al. (2009: 297) stellen – anders als Pickel (2012: 253) – zwischen Muslimen und Christen keine Unterschiede in der Verbundenheit zu Deutschland fest, was höchstwahrscheinlich an den unterschiedlichen Vergleichsgruppen – muslimische gegenüber christlichen und sonstigen Zugewanderten vs. Muslime gegenüber christlichen Einheimischen – liegt. Offenbar reduziert der Migrationshintergrund allgemein das Verbundenheitsgefühl. Auch Hans (2010: 241) findet für die zweite Generation muslimischer Zugewanderter in Deutschland für die identifikative Assimilationsgeschwindigkeit keine signifikanten Einflüsse von Religionszugehörigkeit und Religiosität. Dies kann, wie die Autorin selbst bemerkt (S. 243), daran liegen, dass eine Diskriminierungsvariable in das multivariate Erklärungsmodell einbezogen wurde, die die identifikative Assimilation in hohem Maße beeinflusst:

> Der starke Effekt der subjektiven Benachteiligung unter Kontrolle anderer Variablen erklärt auch, warum der Koeffizient der muslimischen Religion nicht signifikant ist: Muslime fühlen sich häufiger benachteiligt als andere, so dass es hier einen indirekten Effekt auf die identifikative Assimilation gibt bzw. sich die Effekte gegenseitig abschwächen. (Hans 2010: 243)

Ursache für den geringen Einfluss der muslimischen Religiosität auf religiös motivierte Gewaltakzeptanz bei Frindte et al. (2011: 309-310) und Hadjar (2018: 12-13) im Unterschied zu Brettfeld/Wetzels (2007: 181), die einen deutlichen Effekt ausmachen, kann – neben unterschiedlichen Items und abweichenden Befragtengruppen – die Verwendung multivariater Erklärungsmodelle bei Frindte (2011) und Hadjar (2018) sein, die weitere, mit der Religiosität zwar verbundene Einflüsse, wie autoritäre Einstellungen und kapitalistische Werthaltungen, ins Blickfeld rücken. Hierdurch ist der Effekt der Religiosität nicht mehr signifikant. Brettfeld/Wetzels hingegen berechnen bivariate Zusammenhänge zwischen Religiosität und Gewaltakzeptanz, ohne Einbezug von Kontrollvariablen.

6.3 Schlussfolgerung und konsensuale Befunde

Trotz der Schwierigkeiten bei der Vergleichbarkeit der Studien lassen sich zahlreiche gesicherte Einflüsse auf die Sozialintegration und auf kohäsionsrelevante Merkmale der Muslime in Deutschland identifizieren.

Auch bei Hinzuziehung der nichtrepräsentativen Studien gilt der Befund, dass Muslime *religiöser* sind als andere Gruppen. Im Generationenvergleich bleibt – anders als bei der einheimischen Bevölkerung und entgegen der Erwartung einer Anpassung an die säkularisierte Mehrheitsgesellschaft – eine große Bedeutung von Religiosität bestehen. Allerdings entwickeln Nachfolgegenerationsangehörige neue religiöse Muster, indem u.a. auch ausgeprägte religiöse Identifikation und Gläubigkeit mit einem Bedeutungsverlust religiöser Praxis einhergehen. Insgesamt ist im intergenerationalen Wandel von einer Pluralisierung muslimischer Religiosität auszugehen, die auch das stark religiöse Feld einschließt. Es gibt eher wenig Hinweise auf eine rein reaktive Religiosität. Eine ausgeprägte Religiosität ist nur bedingt mit Ausgrenzungserfahrungen und Benachteiligung verbunden, auch wenn geringe Einflüsse von Problemen bei Bildung, Arbeitsmarktintegration und gesellschaftlicher Einbindung bestehen. Jacob/Kalter (2013: 51) schlussfolgern, dass die allgemeine Assimilation der Nachfolgegenerationen in den Integrationsdimensionen die fortdauernde Bedeutung muslimischer Religiosität nicht erklären kann und gehen von einer Abkoppelung der Religiosität von der Integration aus. Diehl/Koenig (2009: 312) finden zwar einen allgemeinen Wertewandel zwischen den Generationen, der sich jedoch gerade in der religiösen Werteweitergabe nicht zeigt. Im Ländervergleich spielen der Kontext der institutionellen Einbindung des Islam für die Muster der muslimischen Religiosität und die Integration eine Rolle. Bei institutioneller Einbindung des Islam und religiöser Anerkennung wächst sowohl unter Nichtmuslimen als auch unter Muslimen die gegenseitige religiöse Toleranz. Zugleich fällt es Muslimen unter diesen Bedingungen leichter, sich mit der Aufnahmegesellschaft zu identifizieren. Zudem finden sich Hinweise, dass bei Anerkennung religiöser Vielfalt höhere Anteile von Muslimen mit liberalen Einstellungen vorhanden sind.

Fundamentalistische Haltungen werden zwar durch den Grad und die Muster der Religiosität beeinflusst, jedoch wirken sich hier ebenfalls Sozialintegrationsindikatoren aus, die von der Religiosität unabhängig sind. Daneben scheinen eine starke herkunftskulturelle Einbettung und autoritäre sowie westlich-kapitalistische Werthaltungen, neben einer religiösen Erziehung insbesondere in Koranschulen, fundamentalistische Haltungen zu begünstigen. Pollack et al. (2016: 14) gehen davon aus, dass fundamentalistische Positionen an Popularität verlieren, wenn sich die strukturelle und soziale

Integration der zweiten und dritten Generation fortsetzt und Gefühle mangelnder Anerkennung nachlassen. Möglicherweise trifft dies zu, denn zwar scheint sich die Entwicklung der Religiosität von den Integrationsprozessen abgekoppelt zu haben, nicht aber die Entstehung radikaler Haltungen.

Brückenbildendes *Sozialkapital* in Form von interkulturellen Freundschaften und von Engagement wird durch muslimische Religiosität tendenziell beeinträchtigt, die Mitgliedschaft in mehrheitsgesellschaftlichen Organisationen jedoch nur in geringem Maß. Anders als bei zugewanderten Christen wirkt sich bei Muslimen eine Gemeindebindung nicht positiv auf brückenbildendes Sozialkapital aus. Offenbar sind muslimische Gemeinschaften zunächst eher Orte der Binnenintegration, während die mehrheitsreligiösen christlichen Gemeinschaften besser in der Lage sind, für Zuwanderer Wege in die Aufnahmegesellschaft zu ebnen. Dies ist, wohlgemerkt, eine Tendenzaussage, da auch christliche Gemeinschaften denkbar sind, die als kulturelle oder sprachliche Enklaven fungieren, ebenso wie z.B. multiethnische, komplett deutschlandorientierte muslimische Gemeinschaften. Das brückenbildende Sozialkapital einschließlich des Vertrauens wird positiv durch die Teilhabe an Bildung und Erwerbsleben beeinflusst.

Hinsichtlich der Sozialintegration sind Zusammenhänge von muslimischer Religionszugehörigkeit sowie Religiosität und *Deutschkenntnissen* eher zu vernachlässigen. Letztere werden vielmehr durch die Schulbildung und die Erwerbsbeteiligung gefördert. Zugleich zeigt sich, dass muslimische Zweitgenerationsangehörige Defizite der ersten Generation schneller aufholen als andere Zuwanderergruppen. Darüber hinaus bestehen in Europa deutliche Unterschiede der Kenntnisse der Aufnahmelandsprache.

Das Niveau der *Schulbildung* ist bei Muslimen zwar geringer als bei anderen Zugewanderten, die Unterschiede nach Herkunftsländern sind jedoch ausgeprägter als nach Religionszugehörigkeit. Zugleich findet sich bei muslimischen Schülern und ihren Eltern im Vergleich zu anderen Schülern eine ausgeprägte Bildungsaspiration. Die Unterschiede in den Leistungen der muslimischen und einheimischen Schüler erklären sich weniger aus der Religionszugehörigkeit; vielmehr ist hier der geringere sozioökonomische Status der Eltern maßgeblich. Muslimische Religiosität unterstützt die Leistungsorientierung von Schülern und Eltern, zeigt aber sonst eher geringe und am ehesten Frauen betreffende negative Zusammenhänge zur Schulbildung. Im Ländervergleich beeinflussen jedoch auch nationale (Schul-)Kontexte das Bildungsniveau von Muslimen deutlich.

Muslimische Religiosität, ebenso wie die Religionszugehörigkeit, wirkt auf die *Erwerbsbeteiligung* von Männern eher schwach, macht sich jedoch bei Frauen – auch in Verbindung mit der Befürwortung konservativer Geschlechterrollenmodelle – negativ bemerkbar, wobei der Geschlechterunter-

schied bei Muslimen deutlicher ausfällt als bei anderen Zugewanderten oder bei Einheimischen. Zugleich machen Generationenvergleiche deutlich, dass Frauen der zweiten Generation aufgrund besserer Bildungsvoraussetzungen wesentlich häufiger erwerbstätig sind als solche der ersten. Für die zweite Generation insgesamt besteht zudem ein positiver Effekt von Religiosität auf die Geschwindigkeit des Anpassungsprozesses der Erwerbsbeteiligung. Keine Wirkung von Religionszugehörigkeit oder Religiosität zeigt sich bei der beruflichen Position von Muslimen im Vergleich zu nichtmuslimischen Zugewanderten. Auch bezüglich der Erwerbsbeteiligung erweisen sich, wie bei der Schulbildung, Länderkontexte wie das Berufsbildungssystem und die (auch lokale) allgemeine Arbeitsmarktsituation als wichtige Faktoren für die Teilhabe von (nicht nur muslimischen) Zugewanderten. Die Erwerbsbeteiligung von Muslimen wird in hohem Maß durch das Bildungsniveau und bei Frauen durch den Familienstand und die Anzahl sowie das Alter der Kinder bedingt. Verheiratete Frauen mit mehreren kleinen Kindern sind deutlich seltener erwerbstätig als unverheiratete Frauen ohne Kinder. Bei Männern ist der Zusammenhang umgekehrt: Verheirate Männer mit kleinen Kindern sind häufiger erwerbstätig als unverheiratete Männer ohne Kinder. Einen positiven Einfluss auf die Erwerbsbeteiligung nehmen auch die gesellschaftliche Einbindung in Form interethnischer oder interreligiöser Freundschaften, die Nutzung mehrheitsgesellschaftlicher Medien sowie eine ausgeprägte Identifikation mit der Mehrheitsgesellschaft. Zudem bietet die subjektive Diskriminierungswahrnehmung eher keinen Erklärungsbeitrag für den Zugang zu Erwerbstätigkeit. Allerdings lassen sich beim Einkommen von männlichen Muslimen in Deutschland nach 9/11 vor allem in kleinen Firmen und bei unqualifiziert Beschäftigten größere Differenzen zu Nichtmuslimen feststellen als davor, was auf die Relevanz von Diskriminierungstatbeständen hindeutet. Es handelt sich hier also vermutlich um ein Messproblem.

Es bestehen nur geringe (negative) Zusammenhänge zwischen mehrheitsgesellschaftlicher *Identifikation* und muslimischer Religiosität; bedeutsamer sind hier Einflüsse im Bereich der Schulbildung, der Erwerbsbeteiligung und Kontakte. Auch Diskriminierungswahrnehmung wirkt sich negativ auf die Identifikation aus. Allerdings erhöht die Religiosität von Muslimen Segregationstendenzen und die Wahrnehmung allgemeiner kultureller Distanz zwischen Muslimen und Aufnahmegesellschaft. Zugleich verringert sie das Gefühl von Akzeptanz, nicht jedoch das individuelle Gefühl von Nähe oder Distanz zur deutschen Gesellschaft. Doch auch hier sind andere Einflüsse, von Diskriminierungswahrnehmung, Bildung und interethnischen Freundschaften, stärker. Muslimische Religiosität begünstigt jedoch eine transnationale Orientierung dahingehend, dass bei ausgeprägter Religiosität die Bindung an das Herkunftsland stärker ist.

In Bezug auf ethisch-moralische *allgemeine Werte* vertreten Muslime seltener als Einheimische „progressive" Einstellungen zu Abtreibung, Homosexualität, vorehelicher Sexualität, Sterbehilfe und Geschlechterrollen, wobei Nachfolgegenerationsangehörige liberalere Haltungen als Erstgenerationsangehörige einnehmen, was auf einen (zumindest teilweisen) intergenerationalen Wertewandel hinweist. Bei den Einstellungen zu „progressiven" Werten bestehen zwar starke Einflüsse der Religiosität (negativ), jedoch ebenfalls von Geschlecht, Alter, Bildung, Erwerbsbeteiligung sowie mehrheitsgesellschaftlicher Einbindung – Frauen, Jüngere, höher Gebildete, Erwerbstätige und Personen mit interethnischen Kontakten vertreten „progressivere" Einstellungen. Bemerkenswert ist zudem, dass, trotz des generellen Einflusses der Religiosität auf ethisch-moralische Haltungen und der unverändert hohen Religiosität zwischen den Generationen, ein intergenerationaler Wertewandel auch in der Gruppe der Hochreligiösen erkennbar ist: Hochreligiöse Nachfolgegenerationsangehörige vertreten „progressivere" Einstellungen als hochreligiöse Angehörige der ersten Generation. Zugleich unterscheiden sich Muslime in Bezug auf die Werte Tradition, Sicherheit, Hilfsbereitschaft und Hedonismus (materialistische und postmaterialistische Werte) nicht stark von einheimischen Christen. Muslime und Christen sind sich diesbezüglich ähnlicher als Konfessionsgebundene und Konfessionslose. Diese Einstellungen sind – zumindest unter türkeistämmigen Sunniten in Deutschland – im Unterschied zu ethisch-moralischen Werten – unabhängig von der Religiosität.

Bezogen auf die Beurteilung von *Demokratie* als Regierungsform und die Unterstützung des politischen Systems bestehen nur geringe Unterschiede zwischen Muslimen und Nichtmuslimen. Allerdings werden ein stärkerer Einfluss von Religion auf die Politik und der Vorrang religiöser Regeln vor staatlichen Gesetzen von Muslimen stärker als von anderen Gruppen befürwortet. Dabei wird die Zustimmung noch von hoher Religiosität begünstigt. Auch einzelne demokratische Grundsätze werden von jungen Muslimen etwas seltener geteilt als von Nichtmuslimen. Demokratiedistante Einstellungen werden durch das männliche Geschlecht, autoritäre und fundamentalistische Orientierungen, Segregationstendenzen, traditionelle Wertorientierungen und Diskriminierungswahrnehmungen begünstigt. Eine traditionelle oder strikte Religiosität wirkt dabei indirekt über diese Merkmale und begünstigt so Demokratiedistanz.

Auf religiös motivierte *Gewaltakzeptanz*, die unter Muslimen ausgeprägter ist als unter Nichtmuslimen, wirken eher Muster der Religiosität (orthodoxe und fundamentale Orientierung) als der Grad der Religiosität, der sich eher indirekt über autoritäre und demokratiedistante Einstellungen sowie die ablehnende Haltung gegenüber Integrationsanforderungen bemerkbar macht. Zudem wird religiös motivierte Gewaltakzeptanz durch das männliche Ge-

schlecht, geringe Bildung und geringe sprachlich-soziale Integrationspraxis unterstützt sowie durch kollektive, nicht jedoch individuelle Diskriminierungserfahrungen. Als begünstigend für Gewaltakzeptanz kommt darüber hinaus die Zustimmung zu kapitalistischen Werten in Frage. Eine ausgeprägte Religiosität allein ist somit keine hinreichende Bedingung für radikale Haltungen.

7 Fazit – gesellschaftspolitische Implikationen der Befunde

Der Einfluss quantitativ messbarer individueller Merkmale der muslimischen Religionszugehörigkeit auf die Integration von Muslimen und den Zusammenhalt der deutschen Gesellschaft ist insgesamt eher gering. Vielmehr ist die muslimische Konfession in vielerlei Hinsicht als „Container" zu begreifen, der Personen zusammenfasst, die aufgrund von Migrationshintergründen und eigener Wanderungsgeschichte mit Adaptionsnotwendigkeiten und Benachteiligungen konfrontiert sind und die sich hinsichtlich der wesentlichen Dimensionen der Integration kaum von nichtmuslimischen Zuwanderern unterscheiden, in sich aber zugleich eine hohe Differenzierung und komplexe Integrationsmuster aufweisen. Bemerkenswert ist insbesondere, dass ggf. mit dem Migrationshintergrund oder mit muslimischer Religiosität verbundene „Hypotheken" für die Sozialintegration vergleichsweise schnell kompensiert werden, schneller als bei anderen Einwanderergruppen. Unabhängig vom *Stand* der Integration, also von der tatsächlich erzielten Angleichung, ist eine speziell auf Muslime gemünzte, generelle Integrationsskepsis angesichts des Forschungsstandes nicht zu rechtfertigen.

Eingangs wurde darauf hingewiesen, dass die standardisierte, quantifizierende Beforschung von Muslimen in der Migration sich großen Schwierigkeiten gegenübersieht, die in der definitorischen Festlegung der Gruppe im Sampling, aber auch in einer großen Dynamik des Gegenstands liegen, die relativ kurzfristige Veränderungen der Integrationssituation bedeuten kann (siehe die Fluchtmigration nach Deutschland 2015/2016). Eingedenk dieses Umstandes ist die Befundlage aufgrund der jüngeren Forschung inzwischen doch relativ ergiebig und Vergleiche von Ergebnissen sind möglich, trotz einer ausgeprägten Fragmentierung von Fragestellungen und Operationalisierungen. Anders formuliert: Inzwischen ist es relativ weitgehend gelungen, den „Container" der muslimischen Religion in Bezug auf Integrationsfragestellungen zu sortieren, was sich als komplexe, aber sinnvolle Aufgabe erweist, mit dem Ergebnis, dass in vielerlei Hinsicht Integrationsdefizite vorschnell mit der muslimische Religiosität in Zusammenhang gebracht werden.

Insofern hat die Sozialwissenschaft in jüngerer Zeit hier echte Aufklärungsarbeit geleistet, auch durch die Präsentation von auf den ersten Blick nicht immer einheitlichen Erkenntnissen. Die daraus resultierende Komplexität verschleiert nicht gesellschaftliche Wirklichkeit (wie ein Vorwurf von Populisten lauten könnte), sondern macht sie sichtbar. Zu fragen ist, inwiefern diese Aufklärungsleistung seitens der Wissenschaft in Politik und Öffentlichkeit bisher erfolgreich kommuniziert werden konnte. Die Aufmerk-

samkeit für die Thematik ist ohne Frage ausgeprägt, und dennoch sind Zweifel daran angebracht, ob die Migrationsforschung ihre Ergebnisse adäquat in die Debatte eingespeist hat. Offensichtlich bestehen hier sehr grundsätzliche Schwierigkeiten für die Disziplin, die damit zu tun haben, dass es letztendlich um die Korrektur und Hinterfragung (vermeintlichen) Alltagswissens und selektiver Erfahrungen geht, denen ein großes Beharrungsvermögen innewohnt. Zudem ist die mediale Kommunikation komplexer Zusammenhänge auch an sich schwierig. Hier ist Wissenschaftskommunikation darauf angewiesen, dass Medien und Rezipienten sich für ein alternatives, weniger affirmatives Agendasetting öffnen. Wissenschaftler einschließlich ggf. Auftraggeber von Forschung können aber auch unmittelbar zu einer sachgerechten Kommunikation von Forschungsergebnissen beitragen, indem sie der Versuchung widerstehen, Ergebnisse selbst, in Anpassung an (vermeintliche) Anforderungen des öffentlichen Diskurses, zu vereinfachen, sei es, um die Chance auf öffentliche Wahrnehmung zu erhöhen, sei es, um eigene Befunde gegenüber „konkurrierender" Forschung zu profilieren. Vielmehr kann adäquate Wissenschaftskommunikation nur unter der Prämisse funktionieren, dass Forschung ein pluraler, nicht immer einfacher Prozess ist und Widersprüche und Relativierungen selbstverständlicher Bestandteil wissenschaftlichen Erkenntnisfortschritts sind. Zunehmender Wissenschaftsskepsis kann nicht effektiv begegnet werden, wenn man der Öffentlichkeit diese Tatsache vorenthält oder den Eindruck zu erwecken sucht, „letztgültige" Befunde zu präsentieren, die dessen ungeachtet strittig sein können und denen dann von politisch interessierter Seite umso leichter der Makel der Unlauterkeit angeheftet werden kann.

Deutlich herausgestrichen werden muss, dass mit muslimischer Religiosität teilweise problematische, kohäsionsgefährdende Einstellungen einhergehen, die, insbesondere in Form von Geschlechterrollenbildern, auch die Sozialintegration speziell muslimischer Frauen erschweren. Bei der Vermittlung solcher Haltungen spielen muslimische Organisationen einschließlich des Besuchs von Korankursen eine Rolle. Allerdings wird auch deutlich, dass, je problematischer bestimmte Werte werden und sich in Richtung von Radikalisierung und Extremismus entwickeln, kaum noch von einem linearen Zusammenhang zur Stärke der muslimischen Religiosität auszugehen ist. Vielmehr zeigt sich hier eine Orientierungs- und Wertekrise bzw. ein fehlgeschlagener Wertewandel, der seinen Ursprung nicht allein in der muslimischen Religiosität hat, sondern auch an Wertorientierungen angebunden ist, die dem „westlichen" Kulturkreis zuzuordnen wären, kombiniert mit sozialer Deprivation (Ausgrenzungserfahrung, Wahrnehmung mangelnder Akzeptanz und geringer sozialer Chancen) und Identitätsbildungsprozessen unter den Bedingungen kultureller Differenz. Und nicht zuletzt wird in der Forschung

sichtbar, dass eine religiöse Orientierung auch integrationsfördernde Effekte haben kann, so eine ausgeprägte Bildungsaspiration. Hinzuweisen ist zudem darauf, dass die ausgewerteten Studien auch unabhängig von konkreten Ergebnissen nur unter großem Vorbehalt herangezogen werden können, um eine mangelnde Vereinbarkeit muslimischer Religiosität mit „westlichen Werten" einschließlich demokratischer Haltungen zu belegen. Etwa Abtreibung oder Sterbehilfe sind auch in westlichen Gesellschaften durchaus strittig, und diesbezügliche Einstellungen der Muslime eignen sich keinesfalls dazu, daraus einen Wertekonflikt entlang religiös-kultureller Differenz zu konstruieren.

Bemerkenswert ist, dass Einflüsse, die sich letztendlich nicht auf Eigenschaften der in den Studien befragten Muslime zurückführen lassen (wie der institutionelle Rahmen für die gesellschaftliche Teilhabe von Einwanderern und für die Ausübung muslimischer Religion), für die Entwicklung der Religiosität, die Sozialintegration und das Zusammenleben von beträchtlicher Bedeutung sind. Vor diesem Hintergrund sind Formate wie die DIK, in denen es darum geht, die gesellschaftliche Gleichstellung des Islam und der Muslime nicht nur individuell, sondern auch in struktureller Hinsicht zu fördern, von großer Bedeutung. Dabei macht die Forschungslage deutlich, dass auf die individuelle Interaktionsebene abzielende Ansätze zu kurz greifen. So ist Diskriminierungsempfinden nicht nur Resultat konkreter interaktionaler Benachteiligung, sondern auch übergreifender islamskeptischer Diskurse; die mit muslimischer Religiosität verbundene Sozialkapitalbildung hängt von der institutionellen Entwicklung des Islam in Deutschland ab; rechtliche Gleichstellung von Einwanderern begünstigt eine möglichst rasche nachholende Sozialintegration; öffentlich proklamierte und tatsächliche Gleichberechtigung von Muslimen senkt das Risiko der Entstehung radikaler Einstellungen, ohne dass hierfür eine Abkehr von der muslimischen Religion erforderlich wäre.

Die – weitere – Integration des Islam in Deutschland ist also eine umfassende gesellschaftspolitische Gestaltungsaufgabe, umso mehr, als sich im intergenerationalen Wandel die muslimische Religiosität nicht absehbar abschwächt. Entscheidend ist aber, dass der Forschungsstand insgesamt zeigt, dass die Perspektiven dafür grundsätzlich gut sind – ganz im Gegensatz zu populistischen Stimmen, die unter Rückbezug auf selektive Wahrnehmungen oder bei Fehldeutung oder gänzlicher Missachtung dieser wissenschaftlichen Befunde Zweifel an dieser Integrationsperspektive säen und einem politischen Klima Vorschub leisten, das im Sinne einer Selffulfilling Prophecy dann tatsächlich die gesellschaftliche Integration konterkariert.

Der Hinweis darauf, dass es weniger auf Seiten der Muslime als vielmehr auf Seiten der Aufnahmegesellschaft an interreligiöser und interkultureller

Offenheit mangelt, ist in diesem Zusammenhang wichtig. Nachholbedarf besteht hier eher bei den „Einheimischen“, weniger bei den Muslimen. Dies ist eigentlich eine Selbstverständlichkeit, denn natürlich ist die Bereitschaft, sich auf das „Andere“ einzulassen, bei Menschen, die mehrheitlich einen Migrationshintergrund aufweisen, zwangsläufig ausgeprägter als bei denjenigen, die zunächst weniger gefordert sind, sich auf Neues einzustellen. Nur besteht die Gefahr, dass populistische Debatten über mit muslimischer Religiosität verbundene Integrationsprobleme auf fruchtbaren Boden in einer Gesellschaft fallen, deren Akzeptanz religiöser und kultureller Differenz auch so schon eher gering ausgeprägt ist.

Dies muss nicht bedeuten, dass offensichtliche Probleme der Integration des Islam und der Muslime nicht benannt werden sollten. Wie allerdings kann man der Debatte eine konstruktive, Kohäsion fördernde Richtung geben? Die oben schon erwähnte Problematik von unter Muslimen besonders verbreiteten, u.U. das Zusammenleben beeinträchtigenden Einstellungen kann hier eine Richtung weisen: So wenig wie sich in der Empirie tatsächlich eine klare Konfliktlinie zwischen „westlichen“ und „muslimischen“ Werten zeigt und so wenig „westliche“ oder „muslimische“ Werte per se kohäsionsfördernd oder für die Integration problematisch sind, so wenig ist eine Politik im Sinne eines „Wertetransfers“ von der Aufnahmegesellschaft in die muslimischen Communitys gerechtfertigt oder zielführend. Das Einwanderungsland Deutschland bedarf gemeinsamer Werte, muss sich auf diese verständigen und sich ihrer immer wieder versichern, ohne dass bestimmten Teilen der Gesellschaft bzw. den ihnen angehörigen Individuen unterstellt wird, sich hier vermutlich nicht einfügen zu können. Analog ist auch die Eindämmung desintegrativer Tendenzen in Teilen der muslimischen Bevölkerung eine Aufgabe, der sich „Einheimische“ und Muslime gleichermaßen stellen müssen; sei es hinsichtlich der weiteren Institutionalisierung des muslimischen Religionsunterrichts an Regelschulen, der nachgewiesen die Integrationsorientierung fördert (vgl. Uslucan 2011), der Imamausbildung an deutschen Universitäten, der Förderung einer stärkeren Deutschlandorientierung muslimischer Organisationen oder der Förderung der gesellschaftlichen Teilhabe muslimischer Frauen, um einige wichtige Handlungsfelder zu nennen.

Auf der anderen Seite ist aber auch bemerkenswert, dass nicht nur die Bedeutung muslimischer Religiosität für die Integration oft überschätzt wird, sondern auch die Bedeutung interaktionaler Diskriminierung für die gesellschaftliche Platzierung von Muslimen. Obwohl diese in zahlreichen Studien speziell bei Bewerbungen um einen Arbeitsplatz nachgewiesen ist (siehe Kaas/Manger 2010, Weichselbaumer 2016, Koopmans et al. 2018), scheint sie weniger platzierungsrelevant zu sein als zu befürchten wäre. Möglicherweise besteht gerade unter Eingewanderten eine besondere Frustrationstole-

ranz und Opferbereitschaft, die letztendlich dann doch die Aufnahme von (ggf. vergleichsweise unattraktiver) Beschäftigung ermöglicht. Aus diesem Grund wirkt interaktionale Diskriminierung womöglich weniger auf die Erwerbsbeteiligung als vielmehr auf die berufliche Position und das Einkommen, wo eine klare Unterprivilegierung von Muslimen sichtbar wird. An dieser Stelle besteht noch Forschungsbedarf, auch weil der Umfang und die Auswirkungen von Rassismus und Islamablehnung in Deutschland kontrovers diskutiert werden und Forschung zu Ursachen sowie ggf. Motiven einer unterprivilegierten Tätigkeit bei Zuwanderern fehlt. Einerseits ist nachgewiesen, dass es in beträchtlichem Umfang zu interaktionaler Diskriminierung kommt, andererseits sind die tatsächlichen Effekte auf Sozialintegration und Kohäsion bisher wenig aufgeklärt. Dies hat auch mit methodischen Schwierigkeiten zu tun, experimentell gemessene Diskriminierung auf reale Integrationsprozesse zu beziehen bzw. aus dem subjektiven Diskriminierungsempfinden in Befragungen auf tatsächliche Diskriminierungstatbestände und die Folgen für weiteres soziales Handeln zu schließen.

Sind einzelne Forschungsbeiträge zur Sozialintegration noch recht gut aufeinander zu beziehen, weil sie sich aus einem relativ einheitlichen theoretisch-konzeptionellen Fundus bedienen bzw. die Orientierung an soziodemographischen und sozioökonomischen Datenstandards tendenziell eine Vergleichbarkeit begünstigt, so gilt dies in geringerem Umfang für die Erforschung kohäsionsbezogener Merkmale und insbesondere für die öffentlich viel beachtete Radikalisierung. Hier bedienen sich Studien nur mitunter gleicher Fragestellungen oder Standards der Kategorienbildung. Es wäre wünschenswert, wenn solche Standards in der zukünftigen Forschung vermehrt entwickelt würden.

Dies führt zu einer weiteren, allgemeineren Frage für zukünftige Forschung: In welchem Zusammenhang stehen überhaupt die Sozialintegration bzw. ihre einzelnen Aspekte und die gesellschaftliche Kohäsion? Verhindert die Gleichberechtigung der Muslime das Auseinanderdriften von Gesellschaft? Bedeutet Chancengerechtigkeit für junge Muslime zugleich das Ende von Extremismus und Radikalisierung? In öffentlichen Debatten scheint dies implizit unterstellt zu werden, zwingend ist dieser Zusammenhang aber eigentlich nicht. So scheint in Deutschland das interkulturelle Zusammenleben trotz teils massiver sozialer Benachteiligung von Einwanderern gut zu funktionieren. Mit dem Versprechen von und mit tatsächlich eintretender Gleichberechtigung ändern sich Ansprüche und Wahrnehmungen und evtl. auch die Konfliktanfälligkeit von Gesellschaft. Möglicherweise folgen erst aus dem sozialen Aufstieg von Einwanderern, rechtlicher Gleichstellung und realistischen Teilhabeperspektiven soziale Konflikte, Diskriminierungswahrneh-

mungen u.Ä. („Integrationsparadox“, siehe auch El-Mafalaani 2018, SVR 2010: 13).

Die vorgestellten Studien legen nahe, dass Sozialintegration zumindest die Anfälligkeit für Radikalisierung mindert, mit Blick auf den Kohäsionseffekt insgesamt aber eine ganze Reihe von Randbedingungen zu beachten sind. Der Zusammenhang von Sozialintegration und Kohäsion bei Muslimen war nicht eigentlicher Gegenstand der vorliegenden Expertise, wurde aber im Zuge der Prüfung von Einflüssen auf die von uns betrachteten Integrationsdimensionen an verschiedenen Stellen gestreift. Davon abgesehen ist die Forschungslage zu dieser gesellschaftspolitisch bedeutenden Frage aber auch recht dünn, so dass sich hier ein wichtiges Arbeitsfeld ergibt.

Eine wesentliche Herausforderung für die Erforschung der Integration der Muslime in Deutschland bleibt die Bestimmung der Grundgesamtheit und damit verbunden die adäquate Stichprobenziehung, insbesondere auch vor dem Hintergrund der Neuzuwanderung der letzten Jahre. Die bevorstehende Neuauflage der Studie „Muslimisches Leben in Deutschland“ (siehe Haug et al. 2009) des BAMF sollte diese Lücke schließen helfen.

Literatur

In die Literaturanalyse einbezogene Veröffentlichungen

Baier, Dirk/Pfeiffer, Christian (2012): Der Einfluss der Religiosität auf das Gewaltverhalten von Jugendlichen: Ein Vergleich christlicher und muslimischer Religiosität. In: Schneiders, Thorsten Gerald (Hrsg.): Verhärtete Fronten. Der schwere Weg zu einer vernünftigen Islamkritik. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 217-242.

Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2007): Muslime in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt. Ergebnisse von Befragungen im Rahmen einer multizentrischen Studie in städtischen Lebensräumen. http://www.bamf.de [Zugriff: 11.09.2018].

Carol, Sahra/Helbling, Marc/Michalowski, Ines (2013): Gretchenfrage der Integration. Religiöse Praxis prägt das Zusammenleben stärker als angenommen. WZB-Mitteilungen, Heft 142, S. 18-20.

Cornelissen, Thomas/Jirjahn, Uwe (2010): September 11th and the Earnings of Muslims in Germany: The Moderating Role of Education and Firm Size. In: Journal of Economic Behavior & Organization, Vol. 81 (2), S. 490-504.

Crul, Maurice/Schneider, Jens/Lelie, Frans (Hrsg., 2012): The European Second Generation Compared. Does the Integration Context Matter? Amsterdam: University Press.

Diehl, Claudia/Fick, Patrick/Koenig, Matthias (2017): Religiosität und Bildungserfolg. Analyse mit dem deutschen CILS4EU-Datensatz. https://www.stiftung-mercator.de [Zugriff: 04.09.2018]. *Auf gleicher Datenauswertung beruhender Text: Ohlendorf, David/Koenig, Matthias/Diehl, Claudia (2017): Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext – Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 69 (4), S. 561-591.*

Diehl, Claudia/Koenig, Matthias (2009): Religiosität türkischer Migranten im Generationenverlauf: Ein Befund und einige Erklärungsversuche. In: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 38 (4), S. 300-319. *Gleicher Text: Diehl, Claudia/Koenig, Matthias/Ruckdeschel, Kerstin (2009): Religiosity and Gender-Equality: Comparing Natives and Muslim Migrants in Germany. In: Ethnic and Racial Studies, Vol. 32 (2), S. 278-301.*

Fleischmann, Fenella/Phalet, Karen (2012): Integration and religiosity among the Turkish second generation in Europe: a comparative analysis across four capital cities. In: Ethnic and Racial Studies, Vol. 35 (2), S. 320-341. *Zusammenfassung: Fleischmann, Fenella (2012): Religiosität der Eltern entscheidet. Wie Glauben und Integration in der zweiten Migrantengeneration zusammenhängen. WZB-Mitteilungen, Heft 135, S. 52-53.*

Fleischmann, Fenella/Phalet, Karen (2018): Religion and National Identification in Europe: Comparing Muslim Youth in Belgium, England, Germany, the

Netherlands, and Sweden. In: Journal of Cross-Cultural Psychology, Vol. 49 (1), S. 44-61.

Frindte, Wolfgang/Boehnke, Klaus/Kreikenbom, Henry/Wagner, Wolfgang (2011): Lebenswelten junger Muslime in Deutschland. Ein sozial- und medienwissenschaftliches System zur Analyse, Bewertung und Prävention islamistischer Radikalisierungsprozesse junger Menschen in Deutschland. Abschlussbericht. Berlin: BMI.

Hadjar, Andreas/Schiefer, David/Boehnke, Klaus/Frindte, Wolfgang/Geschke, Daniel (2018): Devoutness to Islam and the Attitudinal Acceptance of Political Violence Among Young Muslims in Germany. In: Political Psychology, Vol. 39 (August 2018), doi: 10.1111/pops.12508.

Halm, Dirk/Sauer, Martina (2015): Lebenswelten deutscher Muslime. Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung.

Halm, Dirk/Sauer, Martina (2017): Muslime in Europa. Integriert, aber nicht akzeptiert? Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.

Hans, Silke (2010): Assimilation oder Segregation? Anpassungsprozesse von Einwanderern in Deutschland. Wiesbaden: VS-Verlag.

Haug, Sonja/Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2009): Muslimisches Leben in Deutschland. BAMF-Forschungsbericht 6. Nürnberg: BAMF.

Höhne, Jutta/Koopmans, Ruud (2010): Host-country cultural capital and labour market trajectories of migrants in Germany: the impact of host-country orientation and migrant-specific human and social capital on labour market transitions. WZB-Discussion Paper 2010-701. Berlin: WZB.

Jacob, Konstanze/Kalter, Frank (2013): Intergenerational Change in Religious Salience Among Immigrant Families in Four European Countries. In: International Migration, Vol. 51 (3), S. 38-56.

Köbrich León, Anja (2013): Does cultural heritage affect employment decisions? Empirical evidence for second generation immigrants in Germany. SOEPpapers on multidisciplinary panel data research at DIW Berlin 553.

Koopmans, Ruud/Dunkel, Anna/Schaeffer, Merlin/Veit, Susanne (2011): Ethnische Diversität, soziales Vertrauen und Zivilengagement. Projektbericht. WZB-Discussion Paper 2011-703. Berlin: WZB.

Koopmans, Ruud (2014): Religious fundamentalism and out-group hostility among Muslims and Christians in Western Europe. WZB-Discussion Paper 2014-101. Berlin: WZB. *Gleicher Text: Koopmans, Ruud (2015): Religious Fundamentalism and Hostility against Out-groups. A Comparison of Muslims and Christians in Western Europe. In: Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 41 (1), S. 33-57. Übersetzung: Koopmans, Ruud (2015): Religiöser Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit. In: Rössel, Jörg/Roose, Jochen (Hrsg.): Empirische Kultursoziologie. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 455-490. Kurzfassung auf Deutsch: Koopmans, Ruud (2013): Fundamentalismus und Fremdenfeindlichkeit. Muslime und Christen im europäischen Vergleich. In: WZB-Mitteilungen 142, S. 21-25.*

Koopmans, Ruud (2016): Does assimilation work? Sociocultural determinants of labour market participation of European Muslims. In: Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 43 (2), S. 197-216. *Zusammenfassungen: Koopmans, Ruud*

(2016a): Auch Kultur prägt Arbeitsmarkterfolg. Was für die Integration von Muslimen wichtig ist. In: WZB-Mitteilungen 151, S. 14-17; Koopmans, Ruud (2017): Culture Matters: It Is not Simply Discrimination That Causes Poor Labor Market Success of Muslims. WZB-Report. Berlin: WZB.

Milewski, Nadja (2013): Erwerbsbeteiligung und Einstellungen zur Familie von türkischen Migrantinnen im Generationenvergleich. In: Zeitschrift für Familienforschung, Vol. 25 (1), S. 53-74.

Pickel, Gert (2012): Bedrohungsgefühle versus vertrauensbildende Kontakte – Religiöser Pluralismus, religiöses Sozialkapital und soziokulturelle Integration. In: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 221-264.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf (2013): Religionsmonitor. Verstehen was verbindet. Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland. Gütersloh: Bertelsmann-Stiftung.

Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Dieler, Anna (2016): Integration und Religion aus der Sicht von Türkeistämmigen in Deutschland. Münster. https://www.uni-muenster.de [Zugriff: 20.06.2018].

Sauer, Martina (2016): Teilhabe und Befindlichkeit: Der Zusammenhang von Integration, Zugehörigkeit, Deprivation und Segregation türkeistämmiger Zuwanderer in Nordrhein-Westfalen. Ergebnisse der Mehrthemenbefragung 2015. http://zfti.de [Zugriff: 20.06.2018].

Sauer, Martina (2018): Identifikation und politische Partizipation türkeistämmiger Zugewanderter in Nordrhein-Westfalen und in Deutschland. Ergebnisse der Mehrthemenbefragung 2017. http://zfti.de [Zugriff: 20.06.2018].

Stichs, Anja/Müssig, Stephanie (2013): Muslime in Deutschland und die Rolle der Religion für die Arbeitsmarktintegration. In: Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (Hrsg.): Islam und die deutsche Gesellschaft. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 49-85. *Gleiche Daten: Haug, Sonja (2013): Ethnische Gemeinschaften, Religionsgemeinschaften und Aspekte der Integration. In: Brinkmann, Heinz Ulrich/Uslucan, Hacı-Halil (Hrsg.): Dabeisein und Dazugehören. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 249-272.*

Sürig, Inken/Wilmes, Maren (2011): Die Integration der zweiten Generation in Deutschland. Ergebnisse der TIES-Studie zur türkischen und jugoslawischen Einwanderung (IMIS-Beiträge, Heft 39). Osnabrück: IMIS.

Tillie, Jean/Koomen, Maarten/van Heelsum, Anja/Damastra, Alyt (2013): Finding a Place for Islam in Europe. Cultural Interactions between Muslim Immigrants and Receiving Societies. Final Report Eurislam. *Zusammenfassung: Statham, Paul/Tillie, Jean (2016): Muslims in their European societies of settlement: a comparative agenda for empirical research on socio-cultural integration across countries and groups. In: Journal of Ethnic and Migration Studies, Vol. 42 (2), S. 177-196.*

Traunmüller, Richard (2008): Religion als Ressource sozialen Zusammenhalts? Eine empirische Analyse der religiösen Grundlagen sozialen Kapitals in Deutschland. SOEPpapers on Multidisciplinary Panel Data Research at DIW Berlin 144.

Traunmüller, Richard (2012): Religion und Sozialkapital. Ein doppelter Kulturvergleich. Wiesbaden: VS-Verlag. *Kurzfassung: Traunmüller, Richard (2012a): Religiöser Pluralismus und soziales Kapital in Europa. Ein interkultureller Vergleich auf der Grundlage kreuzklassifizierter Mehrebenenanalysen. In: Pollack,*

Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hrsg.): Religioser Pluralismus im Fokus. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 189-220.
Vogel, Claudia/Hameister, Nicole (2016): Mitgliedschaften in Religionsgemeinschaften, in Vereinen und gemeinnützigen Organisationen und freiwilliges Engagement. In: Simonson, Julia/Vogel, Claudia/Tesch-Römer, Clemens (Hrsg.): Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014, S. 233-251. https://www.bmfsfj.de [Zugriff: 20.06.2018].

Weitere verwendete Literatur

Alba, Richard/Nee, Victor (1997): Rethinking Assimalation Theory for a New Era of Immigration. In: International Migration Review, Vol. 31 (4), S. 826-874.
Aleksynska, Mariya/Chiswick, Barry R. (2013): The determinants of religiosity among immigrants and the native born in Europe. In: Review of Economics of the Household, Vol. 11 (4), S. 563-598.
Altemeyer, Bob//Hunsberger, Bruce (1992): Authoritarianism, Religious Fundamentalism, Quest, and Prejudice. In: The International Journal for the Psychology of Religion, Vol. 2 (2), S. 113-133.
Atteslander, Peter (2008): Methoden der empirischen Sozialforschung. 12. Auflage. Berlin: ESV.
Berry, John W. (1997): Immigration, Acculturation, and Adaption. In: Applied Psychology, Vol. 46 (1), S. 5-34.
Blume, Michael (2017): Islam in der Krise. Eine Weltreligion zwischen Radikalisierung und stillem Rückzug. Ostfildern: Patmos.
Connor, Phillip/Koenig, Matthias (2013): Bridges and Barriers: Religion and Immigrant Occupational Attainment across Intergration Contexts. In: International Migration Review, Vol. 47 (1), S. 3-38.
Diehl, Claudia /Koenig, Matthias (2013): God Can Wait: New Migrants in Germany between Early Adaptation and Religious Reorganization. In: International Migration, Vol. 51 (3), S. 8-22.
Diehl, Claudia/Hunkler, Christian/Kristen, Cornelia (Hrsg., 2016): Ethnische Ungleichheit im Bildungsverlauf. Wiesbaden: VS-Verlag.
El-Mafaalani, Aladin (2018): Das Integrationsparadox: Warum gelungene Integration zu mehr Konflikten führt. Köln: Kiepenheuer & Witsch.
Esser, Hartmut (2001): Integration und ethnische Schichtung. Mannheimer Zentrum für Europäische Sozialforschung Arbeitspapier 40.
Götze, Claudia/Jaeckel, Yvonne/Pickel, Gert (2013): Religiöser Pluralismus als Konfliktfaktor? Wirkungen religiösen Sozialkapitals auf die Integrationsbereitschaft in Deutschland. In: Pickel, Gert/Hidalgo, Oliver (Hrsg.): Religion und Politik im vereinigten Deutschland. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 271-304.
Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (2013): Schlussbetrachtung: Religion und Religiosität als Faktor der Sozialintegration von Muslimen. In: Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (Hrsg.): Islam und die deutsche Gesellschaft. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 217-228.

Halm, Dirk (2014): Einwanderungs- und Integrationsdebatten seit der Jahrtausendwende: Zwischen Islamangst und Fachkräftebedarf. In: Bertelsmann-Stiftung (Hrsg.): Vielfältiges Deutschland. Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung, S. 55-72.

Haug, Sonja/Stichs, Anja (2014): Muslimisches Leben in Deutschland. Zahl der Muslime, Arbeitsmarktintegration, Soziale Integration. In: Rohe, Mathias/Engin, Havva/Khorchide, Mouhanad/Özsoy, Ömer/Schmid, Hansjörg (Hrsg.): Handbuch Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens. Freiburg im Breisgau: Herder, S. 72-128.

Kaas, Leo/Manger, Christian (2010): Ethnic Discrimination in Germany's Labour Market: A Field Experiment. IZA Discussion Paper No. 4741. http://ftp.iza.org/dp4741.pdf [Zugriff: 20.06.2018].

Koopmans, Ruud/Schaeffer, Merlin (2013): De-composing diversity: In-group size and out-group entropy and their relationship to neighbourhood cohesion. WZB-Discussion Paper 2013-104. Berlin: WZB.

Koopmans, Ruud/Schaeffer, Merlin (2014): Perceptions of Ethno-Cultural Diversity and Neighborhood Cohesion in three European Countries. WZB-Discussion Paper 2014-103. Berlin: WZB.

Koopmans, Ruud/Veit, Susanne/Yemane, Ruta (2018): Ethnische Hierarchien in der Bewerberauswahl: Ein Feldexperiment zu den Ursachen von Arbeitsmarktdiskriminierung. WZB-Discussion Paper 2018-104. Berlin: WZB.

Leszczensky, Lars (2018): (K)eine Frage der Religion? Die Entwicklung der sozialen Integration christlicher und muslimischer Neuzuwanderer. In: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 47 (2), S. 119-133.

Müssig, Stephanie/Stichs, Anja (2012): Der Einfluss des Besuchs religiöser Veranstaltungen auf die soziale Integration von christlichen und muslimischen Migranten der ersten Generation. In: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans Georg (Hrsg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 299-329.

OECD (2018): Settling In 2018: Indicators of Immigrant Integration. Brüssel: OECD.

Ohlendorf, David (2015): Die Entstehung interethnischer Kontakte von Neuzuwanderern aus Polen und der Türkei in Deutschland – eine Frage der Religion? In: Zeitschrift für Soziologie, Vol. 44 (5), S. 348-365.

Ohlendorf, David/Koenig, Matthias/Diehl, Claudia (2017): Religion und Bildungserfolg im Migrationskontext – Theoretische Argumente, empirische Befunde und offene Fragen. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 69 (4), S. 561-591.

Pickel, Gert (2014): Religiöses Sozialkapital – Integrationsressource für die Gesellschaft und die Kirchen? In: Arens, Edmund/Baumann, Martin/Liedhegener, Antonius/Müller, Wolfgang W./Ries, Markus (Hrsg.): Integration durch Religion? Geschichtliche Befunde, gesellschaftliche Analysen, rechtliche Perspektive. Baden-Baden: Nomos, S. 41–62.

Portes, Alejandro/Zhou, Min (1993): The New Second Generation: Segmented Assimilation and Its Variants. In: The Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 530, S. 74-96.

Putnam, Robert D. (1993): Making Democracy Work. Civic Traditions in Modern Italy. Princeton: University Press.

Putnam, Robert D. (2000): Bowling Alone. The Collapse and Revival of American Community. New York: Simon & Schuster.

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2010): Einwanderungsgesellschaft 2010. Jahresgutachten 2010 mit Integrationsbarometer. Berlin: SVR.

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2016): Viele Götter, ein Staat: Religiöse Vielfalt und Teilhabe im Einwanderungsland. Jahresgutachten 2016. Berlin: SVR.

Sachverständigenrat deutscher Stiftungen für Integration und Migration (2018): Fakten zur Einwanderung in Deutschland. https://www.svr-migration.de [Zugriff: 04.06.2019].

Sarrazin, Thilo (2010): Deutschland schafft sich ab. Wie wir unser Land aufs Spiel setzen. München: DVA.

Sarrazin, Thilo (2018): Feindliche Übernahme: Wie der Islam den Fortschritt behindert und die Gesellschaft bedroht. München: DVA.

Schepelern Johansen, Brigitte/Spielhaus, Riem (2018): Die Vermessung der Muslime. Ein Jahrzehnt quantitativer Forschung zu Muslimen in Europa. In: Amir-Moazami, Schirin (Hrsg.): Der inspizierte Muslim. Zur Politisierung der Islamforschung in Europa. Bielefeld: transcript, S. 125-157.

Schnell, Rainer/Hill, Paul B./Esser, Elke (2011): Methoden der empirischen Sozialforschung. 9. Auflage. München: Oldenbourg.

Simonson, Julia/Vogel, Claudia/Ziegelmann, Jochen P./Tesch-Römer, Clemens (2017): Einleitung: Freiwilliges Engagement in Deutschland. In: Simonson, Julia/Vogel, Claudia/Tesch-Römer, Clemens (Hrsg.): Freiwilliges Engagement in Deutschland. Der Deutsche Freiwilligensurvey 2014. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 31-49.

Spielhaus, Riem (2013): Vom Migranten zum Muslim und wieder zurück – Die Vermengung von Integrations- und Islamthemen in Medien, Politik und Forschung. In: Halm, Dirk/Meyer, Hendrik (Hrsg.): Islam und die deutsche Gesellschaft. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 169-194.

Stichs, Anja (2016): Wie viele Muslime leben in Deutschland? Eine Hochrechnung über die Anzahl der Muslime in Deutschland zum Stand 31. Dezember 2015. Bundesamt für Migration und Flüchtlinge Working Paper 71. Nürnberg: BAMF.

Traunmüller, Richard (2013): Religiöse Diversität und Sozialintegration im internationalen Vergleich. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Vol. 65 (1), S. 437-465.

Traunmüller, Richard (2014): Religiöse Vielfalt, Sozialkapital und gesellschaftlicher Zusammenhalt. Gütersloh: Verlag Bertelsmann-Stiftung.

Uslucan, Hacı-Halil/Liakova, Marina/Halm, Dirk (2011): Islamischer Extremismus bei Jugendlichen. Gewaltaffinität, Demokratiedistanz und (muslimische) Religiosität. Expertise des Zentrums für Türkeistudien und Integrationsforschung (ZfTI) im Auftrag des Deutschen Jugendinstituts (DJI). https://www.dji.de [Zugriff: 20.06.2018].

Uslucan, Hacı-Halil (2011): Integration durch islamischen Religionsunterricht? In: Meyer, Hendrik/Schubert, Klaus (Hrsg.): Politik und Islam. Wiesbaden: VS-Verlag, S. 145-167.
Wagner, Joachim (2018): Die Macht der Moschee. Scheitert die Integration am Islam? Freiburg im Breisgau: Herder.
Weichselbaumer, Doris (2016): Discrimination against Female Migrants Wearing a Headscarf in Germany. IZA Discussion Paper No. 10217. http://ftp.iza.org/dp10217.pdf [Zugriff: 20.06.2018].
Worbs, Susanne/Bund, Eva/Böhm, Axel (2016): Asyl – und dann? Die Lebenssituation von Asylberechtigten und anerkannten Flüchtlingen in Deutschland. BAMF-Forschungsbericht 28. Nürnberg: BAMF.

Übersicht der ausgewerteten Studien

Werk	Datensatz
Baier/Pfeiffer 2012	KFN
Brettfeld/Wetzels 2007	BMI-1
Carol et al. 2013	Eurislam
Cornelissen/Jirjahn 2012	SOEP
Crul et al. 2012	TIES
Diehl et al. 2017	CILS4EU
Diehl/Koenig 2009	GGS
Fleischmann/ Phalet 2012	TIES
Fleischmann/ Phalet 2018	CILS4EU
Frindte et al. 2011	BMI-2
Hadjar et al. 2018	BMI-2
Halm/Sauer 2015	Religionsmonitor
Halm/Sauer 2017	Religionsmonitor
Hans 2010	SOEP
Haug et al. 2009	Muslimisches Leben (BAMF)
Höhne/Koopmans 2010	SOEP
Jacob/Kalter 2013	CILS4EU
Köbrich León 2013	SOEP
Koopmans 2014	SCIICS
Koopmans 2016	Eurislam
Koopmans et al. 2011	EDECAS
Milewski 2013	GGS
Pickel 2012	WVS/ALLBUS
Pollack et al. 2016	WWU
Pollack/Müller 2013	Religionsmonitor
Sauer 2016	ZfTI
Sauer 2018	ZfTI
Stichs/Müssig 2013	Muslimisches Leben (BAMF)
Sürig/Wilmes 2011	TIES
Tillie et al. 2013	Eurislam
Traunmüller 2008	SOEP
Traunmüller 2012	ESS
Vogel/Hameister 2016	FWS

Werk	Raum
Baier/Pfeiffer 2012	D
Brettfeld/Wetzels 2007	Hamburg, Köln, Nürnberg, Berlin
Carol et al. 2013	B, FR, D, NL, CH, GB
Cornelissen/Jirjahn 2012	Westdeutschland
Crul et al. 2012	7 Städte in 4 Ländern D, B, NL, S
Diehl et al. 2017	D
Diehl/Koenig 2009	D
Fleischmann/ Phalet 2012	Amsterdam, Berlin, Brüssel, Stockholm
Fleischmann/ Phalet 2018	B, GB, D, NL, S
Frindte et al. 2011	D
Hadjar et al. 2018	D
Halm/Sauer 2015	D,TR
Halm/Sauer 2017	D, A, CH, FR, GB
Hans 2010	D
Haug et al. 2009	D
Höhne/Koopmans 2010	Westdeutschland
Jacob/Kalter 2013	GB, D, NL, S
Köbrich León 2013	D
Koopmans 2014	D, FR, NL, B, A, S
Koopmans 2016	B, FR, D, NL, CH, GB
Koopmans et al. 2011	D
Milewski 2013	D
Pickel 2012	Auswertung Muslime nur für D
Pollack et al. 2016	D
Pollack/Müller 2013	D
Sauer 2016	NRW
Sauer 2018	D/NRW
Stichs/Müssig 2013	D
Sürig/Wilmes 2011	Berlin/Frankfurt a. M.
Tillie et al. 2013	B, FR, D, NL, CH, GB
Traunmüller 2008	D
Traunmüller 2012	21 europäische Länder
Vogel/Hameister 2016	D

Werk	Erhebungsjahre
Baier/Pfeiffer 2012	2007/2008
Brettfeld/Wetzels 2007	2005
Carol et al. 2013	2010/2011
Cornelissen/Jirjahn 2012	1998-2004
Crul et al. 2012	2007/2008
Diehl et al. 2017	2010/2011
Diehl/Koenig 2009	2005/2006
Fleischmann/ Phalet 2012	2007/2008
Fleischmann/ Phalet 2018	2010/2011
Frindte et al. 2011	2009/2010
Hadjar et al. 2018	2010
Halm/Sauer 2015	2012
Halm/Sauer 2017	2016/2017
Hans 2010	1984-2005
Haug et al. 2009	2008
Höhne/Koopmans 2010	1988-2006
Jacob/Kalter 2013	2010/2011
Köbrich León 2013	2001-2011
Koopmans 2014	2008
Koopmans 2016	2010/2011
Koopmans et al. 2011	2008/2009
Milewski 2013	2005/2006
Pickel 2012	WVS: 2005-2007, ALLBUS 2008
Pollack et al. 2016	2015/2016
Pollack/Müller 2013	2012
Sauer 2016	2015
Sauer 2018	2017
Stichs/Müssig 2013	2008
Sürig/Wilmes 2011	2007/2008
Tillie et al. 2013	2010/2011
Traunmüller 2008	1999, 2003, 2006
Traunmüller 2012	2002/2003
Vogel/Hameister 2016	2014

Werk	Erhebungsmethode
Baier/Pfeiffer 2012	Schülerbefragung
Brettfeld/Wetzels 2007	CATI mehrsprachig
Carol et al. 2013	CATI mehrsprachig
Cornelissen/Jirjahn 2012	mündliche Panel-Befragung
Crul et al. 2012	mündliche Befragung
Diehl et al. 2017	schriftliche Erhebung in Schulklassen
Diehl/Koenig 2009	mündliche Panel-Befragung
Fleischmann/ Phalet 2012	mündliche Befragung
Fleischmann/ Phalet 2018	schriftliche Erhebung in Schulklassen
Frindte et al. 2011	mehrsprachige CATI-Panelbefragung 2 Zeitpunkte
Hadjar et al. 2018	mehrsprachige CATI-Befragung (nur 2. Welle)
Halm/Sauer 2015	CATI-Befragung (D), mündliche Befragung (TR)
Halm/Sauer 2017	CATI-Befragung (in A telefonisch und mündliche Befragung)
Hans 2010	mündliche Panel-Befragung
Haug et al. 2009	CATI mehrsprachig
Höhne/Koopmans 2010	mündliche Panel-Befragung
Jacob/Kalter 2013	schriftliche Erhebung in Schulklassen
Köbrich León 2013	mündliche Panel-Befragung
Koopmans 2014	CATI mehrsprachig
Koopmans 2016	CATI mehrsprachig
Koopmans et al. 2011	CATI mehrsprachig
Milewski 2013	mündliche Panel-Befragung
Pickel 2012	mündliche Befragung
Pollack et al. 2016	CATI zweisprachig
Pollack/Müller 2013	CATI-Befragung
Sauer 2016	CATI zweisprachig
Sauer 2018	CATI zweisprachig
Stichs/Müssig 2013	CATI mehrsprachig
Sürig/Wilmes 2011	mündliche Befragung
Tillie et al. 2013	CATI mehrsprachig
Traunmüller 2008	mündliche Panel-Befragung
Traunmüller 2012	mündliche Befragung
Vogel/Hameister 2016	CATI mehrsprachig

Werk	Auswahl Befragte
Baier/Pfeiffer 2012	Kategorisierung Gebiete, daraus Zufallsauswahl, daraus Schulformen und Klassen
Brettfeld/Wetzels 2007	Zufallsstichprobe Einwohnermeldeamt und Screening, onomastische Telefonbuchauswahl
Carol et al. 2013	Onomastische Auswahl bestimmte Herkunftsländer
Cornelissen/Jirjahn 2012	geschichtet, Einwohnermeldeämter, Gastarbeiterherkünfte überproportional
Crul et al. 2012	länderspezifisches Sample, in D: onomastische Auswahl Einwohnermeldeämter
Diehl et al. 2017	schulbasierte Auswahl, geschichtet (überproportionale Migrantenstichprobe).
Diehl/Koenig 2009	Zufallsauswahl Random Route, Stichprobe Staatsbürger TR aus Melderegistern
Fleischmann/ Phalet 2012	Länderspezifisches Sample, in D: onomastische Auswahl Einwohnermeldeämter
Fleischmann/ Phalet 2018	schulbasierte Auswahl
Frindte et al. 2011	onomastische Auswahl nach Herkunftsländern
Hadjar et al. 2018	onomastische Auswahl nach Herkunftsländern
Halm/Sauer 2015	aufgestockte Stichprobe Muslime nach onomastischer Auswahl
Halm/Sauer 2017	Zufall, ggf. quotiert, repräsentativ für Bevölkerung, überproportionale Stichprobe Muslime (nach onomastischer Auswahl quotiert nach den jeweils wichtigsten Herkunftsländern) in allen Ländern
Hans 2010	geschichtet, Einwohnermeldeämter, Gastarbeiterherkünfte überproportional.
Haug et al. 2009	onomastische Auswahl, geschichtet nach Herkunftsregionen
Höhne/Koopmans 2010	geschichtet, Einwohnermeldeämter, Gastarbeiterherkünfte überproportional
Jacob/Kalter 2013	schulbasierte Auswahl, geschichtet (überproportionale Migrantenstichprobe)
Köbrich León 2013	geschichtet, Einwohnermeldeämter, Gastarbeiterherkünfte überproportional
Koopmans 2014	onomastische Auswahl bestimmte Herkunftsländer
Koopmans 2016	onomastische Auswahl bestimmte Herkunftsländer
Koopmans et al. 2011	Zufallstelefonnummer, Türkeistämmige nach onomastischer Auswahl
Milewski 2013	Bevölkerung und Zusatzerhebung von türkischen Staatsbürgern
Pickel 2012	in D: dreistufige Zufallsstichprobe (Bezirke, Adressen, Haushaltsmitglieder)
Pollack et al. 2016	-
Pollack/Müller 2013	aufgestockte Stichprobe Muslime nach onomastischer Auswahl (muslimische Herkunftsländer)
Sauer 2016	onomastische Auswahl Telefonbuch
Sauer 2018	onomastische Auswahl Telefonbuch
Stichs/Müssig 2013	onomastische Auswahl, geschichtet nach Herkunftsregionen
Sürig/Wilmes 2011	onomastische Auswahl Einwohnermeldeämter
Tillie et al. 2013	onomastische Auswahl bestimmte Herkunftsländer
Traunmüller 2008	geschichtet, Einwohnermeldeämter, Gastarbeiterherkünfte überproportional
Traunmüller 2012	nach Ländern unterschiedlich
Vogel/Hameister 2016	synthetisch generierte Telefonnummern

Werk	Zielpersonen
Baier/Pfeiffer 2012	männliche christliche und muslimische Schüler 9. Jahrgangsstufe
Brettfeld/Wetzels 2007	Muslime ab 18 Jahre
Carol et al. 2013	einheimische/muslimische Migranten aus TR, Marokko, Pakistan, Exjugoslawien ab 18 Jahre
Cornelissen/Jirjahn 2012	zugewanderte muslimische und nichtmuslimische Männer, die im privaten Sektor arbeiten
Crul et al. 2012	Kinder von Einwanderern aus TR, Marokko und Exjugoslawien und Einheimische, 18 bis 35 Jahre
Diehl et al. 2017	Schüler an weiterführenden Schulen der 9. Jahrgangsstufe, Muslime und nichtmuslimische Zugewanderte und Einheimische
Diehl/Koenig 2009	Einheimische und türkische Staatsbürger im Alter 18 bis 79 Jahre
Fleischmann/ Phalet 2012	türkeistämmige Muslime, Kinder von Einwanderern 18 bis 35 Jahre in 4 europäischen Städten
Fleischmann/ Phalet 2018	Schüler der 9. Jahrgangsstufe an weiterführenden Schulen, Muslime und nichtmuslimische Zugewanderte und Einheimische
Frindte et al. 2011	deutsche und nichtdeutsche Muslime aus arabisch- und türkischsprachigen Ländern, deutsche Nichtmuslime, 14 bis 32 Jahre
Hadjar et al. 2018	Muslime aus arabisch- und türkischsprachigen Ländern, 14 bis 32 Jahre
Halm/Sauer 2015	Bevölkerung ab 16 Jahre
Halm/Sauer 2017	Bevölkerung ab 16 Jahre
Hans 2010	Bevölkerung in Haushalten, Einheimische und Zugewanderte 1. und 2. Generation. Herkunft aus TR, Jugoslawien, GR, IT, Spanien, ehemaliger Sowjetunion und Osteuropa
Haug et al. 2009	Zuwanderer aus 49 Herkunftsländern ab 16 Jahre, Muslime und Nichtmuslime
Höhne/Koopmans 2010	Zuwanderer und 2. Generation aus TR, Exjugoslawien, GR, IT, Spanien (Gastarbeiter), 15 bis 55 Jahre
Jacob/Kalter 2013	Schüler der 9. Jahrgangsstufe an weiterführenden Schulen, Muslime und nichtmuslimische Zugewanderte und Einheimische und deren Eltern
Köbrich León 2013	Migrantinnen 18 bis 60 Jahre, 1. und 2. Generation
Koopmans 2014	Einheimische/Muslime aus bestimmten Regionen der TR und Marokko ab 18 Jahre
Koopmans 2016	Einheimische/muslimische Migranten aus TR, Marokko, Pakistan, Exjugoslawien ab 18 Jahre
Koopmans et al. 2011	Einheimische und Personen mit Migrationshintergrund ab 18 Jahre in ausgewählten Städten und Regionen
Milewski 2013	Frauen zwischen 18 und 65 Jahren mit Migrationshintergrund TR, Übergewicht türkischer Staatsbürgerinnen
Pickel 2012	Bevölkerung ab 18 Jahre
Pollack et al. 2016	Türkeistämmige ab 18 Jahre
Pollack/Müller 2013	Bevölkerung ab 16 Jahre
Sauer 2016	Türkeistämmige ab 18 Jahre
Sauer 2018	Türkeistämmige ab 18 Jahre
Stichs/Müssig 2013	Zuwanderer aus 49 Herkunftsländern 25 bis 64 Jahre, Muslime und Nichtmuslime
Sürig/Wilmes 2011	In Deutschland geborene Kinder von Zuwanderern aus TR und Exjugoslawien, Einheimische 18 bis 35 Jahre
Tillie et al. 2013	Einheimische/muslimische Migranten aus TR, Marokko, Pakistan, Exjugoslawien ab 18 Jahre
Traunmüller 2008	Personen in privaten Haushalten
Traunmüller 2012	Bevölkerung ab 15 Jahre
Vogel/Hameister 2016	Bevölkerung ab 14 Jahre

Werk	Vergleichsgruppen
Baier/Pfeiffer 2012	christliche/muslimische Schüler
Brettfeld/Wetzels 2007	keine
Carol et al. 2013	Muslime/Nichtmuslime, Länder
Cornelissen/Jirjahn 2012	Muslime/Nichtmuslime
Crul et al. 2012	türkische Muslime/Einheimische, Länder
Diehl et al. 2017	muslimische/nichtmuslimische Zugewanderte/Einheimische
Diehl/Koenig 2009	1. und 2. Generation
Fleischmann/ Phalet 2012	Städtevergleich
Fleischmann/ Phalet 2018	muslimische/nichtmuslimische Zugewanderte/Einheimische, Länder
Frindte et al. 2011	deutsche Nichtmuslime, deutsche und nichtdeutsche Muslime
Hadjar et al. 2018	keine
Halm/Sauer 2015	Muslime/Nichtmuslime, Sunniten in D und TR
Halm/Sauer 2017	Muslime/Nichtmuslime, Länder, Generationen
Hans 2010	Generationen, Herkünfte, Religionszugehörigkeit
Haug et al. 2009	Herkunftsregion, Religionszugehörigkeit
Höhne/Koopmans 2010	Migrantengruppen
Jacob/Kalter 2013	Eltern/Kinder, Länder, muslimische/christliche Familien
Köbrich León 2013	Generationen, Herkunftsländer
Koopmans 2014	Länder, Christen/Muslime, Konfession, Generationen
Koopmans 2016	Einheimische/Muslime, Generationen, Frauen/Männer
Koopmans et al. 2011	Personen mit und ohne Migrationshintergrund
Milewski 2013	1. und 2. Generation Frauen aus TR
Pickel 2012	Katholiken, Protestanten, Muslime
Pollack et al. 2016	Generationen
Pollack/Müller 2013	Ost-/Westdeutsche, Konfession
Sauer 2016	Generation, Zeitvergleich
Sauer 2018	Generation, Zeitvergleich
Stichs/Müssig 2013	Herkunftsland, Christen/Muslime, Geschlecht
Sürig/Wilmes 2011	Herkunftsgruppen, Muslime/Christen
Tillie et al. 2013	Länder, Einheimische/Muslime
Traunmüller 2008	Konfession
Traunmüller 2012	Länder, Religionsgruppen
Vogel/Hameister 2016	Christen/Muslime

Werk	Repräsentativ für Muslime?
Baier/Pfeiffer 2012	nein, männliche christliche und muslimische Schüler
Brettfeld/Wetzels 2007	repräsentativ für Muslime in den vier untersuchten Städten
Carol et al. 2013	nein, bestimmte Herkunftsländer
Cornelissen/Jirjahn 2012	für Muslime eingeschränkt, da Gastarbeiter und Aussiedlerherkünfte überrepräsentiert
Crul et al. 2012	nein, Türkeistämmige 2. Generation, Städte
Diehl et al. 2017	nein, Schüler
Diehl/Koenig 2009	nein, überwiegend türkische Staatsbürger
Fleischmann/ Phalet 2012	nein, Türkeistämmige 2. Generation, Städte
Fleischmann/ Phalet 2018	nein, Schüler
Frindte et al. 2011	nein, 18- bis 32-Jährige, bestimmte Herkunftsländer
Hadjar et al. 2018	nein, 18- bis 32-Jährige, bestimmte Herkunftsländer
Halm/Sauer 2015	Türkei ja, Muslime in D nein (Fallzahl)
Halm/Sauer 2017	ja
Hans 2010	für Muslime bedingt, da nur Türkeistämmige und Exjugoslawen berücksichtigt
Haug et al. 2009	ja
Höhne/Koopmans 2010	für Muslime bedingt, da nur Türkeistämmige und Exjugoslawen berücksichtigt
Jacob/Kalter 2013	nein, nur Schüler
Köbrich León 2013	für Muslime bedingt, da Gastarbeiter (Türkeistämmige und Exjugoslawen) überrepräsentiert
Koopmans 2014	nein, da nur Zugewanderte aus bestimmten Regionen in Türkei und Marokko
Koopmans 2016	nein, nur bestimmte Herkunftsländer (Türkei, Marokko, Pakistan, Exjugoslawien)
Koopmans et al. 2011	nein, ausgewählte Städte und Regionen
Milewski 2013	nein, türkische Staatsbürger überrepräsentiert
Pickel 2012	nicht für Muslime (Fallzahl)
Pollack et al. 2016	nur Türkeistämmige
Pollack/Müller 2013	(ja)
Sauer 2016	nur Türkeistämmige
Sauer 2018	nur Türkeistämmige
Stichs/Müssig 2013	nein, aber für Altersgruppe 25 bis 64 Jahre
Sürig/Wilmes 2011	nein, 2. Generation Türkeistämmige und Exjugoslawen, 2 Städte
Tillie et al. 2013	nein, nur bestimmte Herkunftsländer (Türkei, Marokko, Pakistan, Exjugoslawien)
Traunmüller 2008	für Muslime bedingt, da Gastarbeiter (Türkeistämmige und Exjugoslawen) und Aussiedlerherkünfte überrepräsentiert
Traunmüller 2012	nicht für Muslime (Fallzahl)
Vogel/Hameister 2016	ja

Werk	Zentrale Themen/Fragestellung
Baier/Pfeiffer 2012	Gewaltverhalten, Männlichkeitsnormen,
Brettfeld/Wetzels 2007	Einstellungen, Potenzial antidemokratisch, autoritaristisch eingestellter Personen
Carol et al. 2013	Kohäsion, religiöse Toleranz
Cornelissen/Jirjahn 2012	Arbeitsmarktdiskriminierung, Definition Muslime
Crul et al. 2012	Integration in Städte- und Länderkontexten, religiöse Identifikation
Diehl et al. 2017	Bildungserfolg und Religion
Diehl/Koenig 2009	Stabilität der Religiosität im Generationenvergleich
Fleischmann/ Phalet 2012	Beziehung zwischen struktureller Integration und Religiosität
Fleischmann/ Phalet 2018	Erklärung nationaler Identitäten muslimischer Minderheiten, Länderkontexte
Frindte et al. 2011	Analyse integrationsbezogener und radikaler Einstellungen und Gewaltakzeptanz, Prädiktoren
Hadjar et al. 2018	Frömmigkeit, westlich-kapitalistische Werthaltungen, Gewaltakzeptanz
Halm/Sauer 2015	Sozialintegration, Zusammenhalt, religiöser Wandel
Halm/Sauer 2017	Sozialintegration, Sozialkapital, länderspezifische Rahmenbedingungen
Hans 2010	Verlauf von Integrationsprozessen in 1. und 2. Generation zwischen Assimilation und Segregation, Determinanten
Haug et al. 2009	Anzahl, soziodemographische Struktur, Integration und Sozialkapital
Höhne/Koopmans 2010	Einfluss der Aufnahmelandorientierung und kultureller Differenz von Migranten auf ihre sozioökonomische Integration
Jacob/Kalter 2013	Muster und Determinanten des intergenerationalen Wandels der Religiosität in Migrantenfamilien
Köbrich León 2013	Einfluss ererbter kultureller Normen auf Arbeitsmarktentscheidung von Migrantinnen
Koopmans 2014	Ausmaß und Determinanten Fundamentalismus
Koopmans 2016	Einfluss kulturelle Assimilation auf Arbeitsmarktteilhabe, Platzierung
Koopmans et al. 2011	Bedingungen zivilgesellschaftlichen Engagements, Sozialkapital
Milewski 2013	Erwerbsbeteiligung von türkischen Frauen der 1. und 2. Generation
Pickel 2012	politische Integration von Muslimen
Pollack et al. 2016	Gewaltakzeptanz, Einstellungen, Glaubenspraxis
Pollack/Müller 2013	Bedeutung der Religion für das Wertegefüge der Gesellschaft, Rolle religiöser Gemeinschaften
Sauer 2016	Sozialintegration, Segregation/Identifikation
Sauer 2018	Identifikation, Integrationsdimensionen, politische Integration
Stichs/Müssig 2013	Einfluss der Religion auf strukturelle Integration
Sürig/Wilmes 2011	Determinanten der Sozialintegration
Tillie et al. 2013	Zusammenhang von institutionellen Bedingungen in den Ländern und Sozialkapital/kulturelle Integration
Traunmüller 2008	Einfluss der Religion auf Sozialkapital
Traunmüller 2012	Einfluss religiöser Pluralismus auf Sozialkapital, länderspezifischer Kontext
Vogel/Hameister 2016	freiwilliges Engagement, Sozialkapital

Der Einfluss muslimischer Religiosität auf die gesellschaftliche Integration von Einwanderern in Deutschland

In einer systematischen Analyse ausgewählter empirisch-quantitativer sozialwissenschaftlicher Studien zum Zusammenhang von muslimischer Religiosität und gesellschaftlicher Integration in Deutschland nach 9/11 werden konsensuale und kontroverse Befunde herausgearbeitet und Ursachen widersprüchlicher Ergebnisse diskutiert. Die Studie soll zu einer faktenbasierten Debatte auf einem gesellschaftspolitisch umstrittenen Feld beitragen, das anfällig für wissenschaftlich nicht gedeckte Verallgemeinerungen und damit auch für populistische Instrumentalisierung ist.

Die Autor*innen:
Martina Sauer, Dr. rer. pol., Programmverantwortliche Sozialintegration und Dateninfrastrukturen, Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung an der Universität Duisburg-Essen
Dirk Halm, apl. Prof. Dr. phil., hauptamtlicher Vorstand Stiftung Zentrum für Türkeistudien und Integrationsforschung an der Universität Duisburg-Essen

ISBN 978-3-8474-2362-1



www.budrich.de

Titelbildnachweis: istock.com